الدكتور
عبد القادر محمود

الفلسفة الصوفية في الإسلام

مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة

ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي

الطبعة الأولى ١٩٦٦ — ١٩٦٧

مطبعة المعرفة عمارة التأمين — القاهرة

الفلسفة الصوفية فى الاسلام

إهـــداء

إلى ولدي العزيز هاني

تبصرة وذكرى

عبد القادر محمود

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كان أول مالفت نظرى ودفعنى لبحث موضوع الفلسفة الصوفية فى الإسلام ، ماذكره الأستاذ نيكلسون[1] ، من أن الباحثين فى التصوف وضعوا فيه النظريات المختلفة ، التى لا تزال قيد البحث « ولا غرابة فى ذلك لأن العوامل التاريخية والتتابع الزمنى فى تطور الفكرة لم يضطلع بها أحد » . وفى اعتقاد نيكلسون أيضاً « أن إغفال هذه العوامل ، والأخذ بالقضايا العامة وحدها منهج لاقيمة له » . ويذهب أيضاً الدكتور محمد ثابت الفندى فى مؤتمر ابن سينا فى بغداد[2] ، ومؤتمر الغزالى[3] فى دمشق إلى ضرورة إعادة النظر فى الفلسفة المشائية الإسلامية ، وما نتج عن محاولات التوفيق أو التلفيق فيها ، لأن المسائل والحلول التى أثارتها كانت أقرب إلى الوثنية ، ولأن الأمر يختلف عندما نلتمس فلسفة الإسلام فى آفاق أخرى كالكلام والتصوف ، وما نتج عن نظريات فى فلسفة المعرفة الدينية وبخاصة عند الغزالى ...

أثارنى هذا وذاك لبحث موضوعى ، ورأيت أنه لابد من نظرة حرة شاملة تستوعب كل ما درس وفحص ، وكل ما تقررت فيه الأحكام المتعجلة غير الدقيقة ، للكشف عنه ، وكل ما وصلت إليه الأحكام السليمة لتوكيده وتوثيقه .

إن النظرة الشاملة فى حقيقة التصوف لم تكن قبل اليوم من ممكنات الذين بحثوا التصوف وألفوا فيه ، وأرخوا له ، ذلك لأن جميع من كتبوا فى القديم إمّا صوفية

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ١٢ القاهرة ١٩٥٦ .

(٢) الدكتور محمد ثابت الفندى مؤتمر ابن سينا بغداد ص ٣١٩ . الكتاب الذهبى ١٩٥٢ .

(٣) الدكتور محمد ثابت الفندى : مؤتمر الغزالى دمشق ١٩٦١ ص ٨٣ .

متعصبون أو متسامحون ، أو فقهاء متحاملون ، أو فلاسفة عابدون للعقل متعسفون ، أو أجانب غرباء عن الحقل الإسلامى ، أو مستشرقون مستعربون ماكرون هدّامون لغير عقائدهم وأديانهم وآرائهم . . أما العرب الذين لم يعرفوا التصوف كمذهب سلبي هارب ، أو خارج عن الفطرة بحكم المكان الذى نشئوا فيه ، فقد كانوا باستكمالهم شرائط صحة الحياة منصرفين إلى أداء الحياة نفسها ، وإلى تعريفها بأعمالها وأعبائها وثمراتها . فلما ظهر الإسلام بالجزيرة العربية لم يسمع بمذاهب التصوف المنحرف . . . إلاّ الذين خرجوا واستعجموا ، وإن تركوا لغير العرب أساس التدوين والكتابة . وظل المسلمون ينظرون إلى هذه المذاهب فى دهشة ، ولكنهم اعتادوا بمضى الزمن رؤية هؤلاء الخارجين فى ظواهر البلاد ودواخلها ، وبخاصة فى العراق والأندلس كمدخل للعالم الإسلامى فى المشرق والمغرب. وكان أن تسربت الآراء التى نخرت بناء الإسلام الظاهر بسموم العقليات الوثنية والغنوصية الشرقية والغربية معاً ، ولولا ركب المخلصين مع الإمام الغزالى الفيلسوف المسلم حجة الإسلام ، ومع الإمام ابن تيمية المفكر العظيم رغم قسوته وتحامله — لولا هذا الركب المخلص لغاز الغنوص وَدَكَّ قواعدَ الإسلام .

مهمتى فى هذا الكتاب إلقاء الأضواء على أصول ومناهج البحث فى الفلسفة الصوفية فى الإسلام بحياد تام ، بعيد عن تعصب الصوفية أو تسامحهم مع أنفسهم ، وبعيد عن تعصب الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء لمناهجهم ضد التصوف الإيجابى والمتصوفة الإيجابيين ، وبعيد عن تعصب المستشرقين لأديانهم أو جهلهم أو تجاهلهم لروح المنهج الإسلامى .

إن العالم المعاصر منذ أكثر من نصف قرن ، والعالم الغربى بالذات ، وعن طريق المستشرقين والمستعربين يقدم لنا دراسات واسعة عن الزهد أو التصوف فى الإسلام والشرق . نأخذها عن طيب خاطر ، فنسلم بها ، أو نحاول أحيانا أن نثور على ما يخرج بهذه الدراسات عن المنهج الإسلامى دون بحث دقيق . كنا فى الواقع إما شارحين معجبين ، أو مقلدين مستسلمين ، أو حائرين بين ما يقدم لنا ، وبين منهج ديننا حسب إيماننا به لا حسب روحه الحقيقى فى ذاته وموضوعه منا .

لقد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامى فى مدارس ثلاث غربية عن بيئتنا .

أما المدرسة الأولى فهى المدرسة الإنجليزية ويتزعمها نيكلسون . وقد حاولت فهم التصوف من كتب الصوفية القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية ، وذكرت خطأ أن التصوف الفلسفى قائم على الكتاب والسنة ، وإن صدقت فى أن التصوف تطور لحركة الزهد فى الإسلام . وقد شرحت هذه المدرسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام فى ضوء الرهبانية النصرانية ، وبمقياس رياضات الهنود فى الهند مستعمرتهم القديمة .

أما المدرسة الثانية فهى المدرسة الألمانية ، ويتزعمها جولدزيهر وفلهوزن . وهى تحاول الكشف عن مصدر التصوف فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس ، ثم باليهود والنصارى .

وأما المدرسة الثالثة فهى المدرسة الفرنسية . يتزعمها ماسينيون ، وهى أوسع المدارس الأجنبية دراسة . لأنها تدرس حركة الاستشراق عامة ، كما تدرس موضوعات الملل والنحل والكلام والتصوف ، وتخلص إلى نتيجة هامة هى أن التصوف الإسلامى كالتصوف المسيحى طور ضرورى بعد المرحلة العملية للدين ، فى الوقت الذى ترى فى تعميم واضح أن التصوف الإسلامى جاء عن التصوف المسيحى ، ولا شك أن المدرسة الفرنسية تدرك مدى أثر بعثاتها التبشيرية فى هذا ، وفيما وراء ذلك من استعمار البلاد الإسلامية .

ومن واجبى أن أؤكد أن أئمة المستشرقين وأوائلهم كانوا من دعاة الحركات السرية من جمعية اصحاب النور [1] : « Ordre des illuminés » وجمعية وردة الصليب « Rose-Croix » Freie Maurer Gemeinde المتفرعة عن جمعية البنائين الأحرار ، وهم فروع الماسونية القديمة والحديثة ، التى أفسدت القيم العربية والإسلامية منذ الحروب الصليبية حتى الآن بما قدمته من نظريات

(1) Louis Renou : La Renaissance Orientale par Raymond Schwab. Bibliothèque Historique Paris 1950 p.p. 526—580.

تعاون على نشرها ، وتقوية دعائمها غلاة الشيعة من أيام السبئية اليهودية حتى البابية والبهائية الآن وما بعد الآن .

فإذا ذكرت أن النظريات الفلسفية المنحرفة لدى بعض الصوفية فى الإسلام لم تقف على قدميها إلا فى عهد انهيار الفكر الإسلامى الخالص وضياع السلطان السياسى ، وانهيار الخلافة الإسلامية وتمزقها – فإنى أؤكد أن هذه النظريات لم تثمر ثمارها الخبيثة إلا فى عهد الصليبيين وحلفائهم من القرامطة . . والتتار مع نظريات الحلاج والسهروردى فى المشرق العربى ، ومع مدرسة ابن عربى وابن سبعين فى المغرب العربى ، « الأندلس » بعد سقوط سلطان المسلمين هناك . .

هنا يبرز تساؤل هام : هو لماذا كانت العراق والأندلس مكان ازدهار للفكر الشعوبى ضد المنهج الإسلامى ؟

الجواب : هو أنهما طَرَفا الكيان العربى ، وحَدَّاه الملاصقان للتيارات الخبيثة ، وهما المعرّضان لهبوب ريح هذه التيارات ، والأكثر تأثراً بها ، فلما اندثرت دولة الإسلام فى الأندلس وقفت الأفكار عند حدود المغرب ، وبقى العراق طويلا مجال صراع للفكر الشعوبى الجارف .

لقد ظهرت الحركات الصليبية العملية منذ عام ٤٩٠ هـ حتى عام ٦٩٠ هـ الذى انهزمت فيه على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلاوون وفى عكا بالشام ، وجاء التتار فأسقطوا بغداد عام ٦٥٦ هـ قبل الخمسين سنة ، والمأساة كل المأساة أن سقوط بغداد فى أيدى التتار مع استمرار الحركات الصليبية كان فى رأى ثقات المؤرخين نتيجة مباشرة للخلاف بين السنة والشيعة ، ونتيجة غير مباشرة لاستنجاد الوزير الشيعى مؤيد الدين بن محمد العلقمى وزير المستعصم الذى مالأ على الإسلام وأهله الكفار بقيادة « هولاكو » حتى فعل ما فعل بالاسلام كما يقول ابن كثير [1] ، لولا انتصار مصر ودحرها للتتار فى عين جالوت بالشام عام ٦٥٩ هـ . نفس الموقف يؤكد أن هجرة الصليبيين كانت توجيها من غلاة

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٠١/٢١٢ .

الشيعة لما رأوا قوة السلاجقة السنيين الذين احتضنوا جهود الإمام الغزالى «ت ٥٠٥ هـ» فاتصل هؤلاء الغلاة بالفرنجة يدعونهم — كما يقول ابن كثير[1] — إلى الخروج إلى الشام ليملكوها حتى جاء الملك الأشرف قلاوون ففتح عكا عام ٦٩٠هـ ، وطهر بقية السواحل بعد مائتى عام ، ولم يبق لهم حجر واحد) . فإذا ذكرنا جهود صلاح الدين الأيوبى « ت ٥٨٥ هـ » فى توحيد كلمة المسلمين على دين التوحيد ، بعد إلغائه الدولة الفاطمية . ذكرنا أن هذا العصر كان يموج بنظريات الحلاج « ت ٣٠٩ هـ» التى أنماها ونفخ فيها السهروردى المقتول « ت ٥٨٧ هـ » بأمر الملك الظاهر نجل صلاح الدين الأيوبى ، ونفس الموقف حدث فى الأندلس فى حرب المنصور بن عامر وغيره للنظريات المتطرفة عامة ، حتى إنه لم تقم للنظريات الفلسفية المتطرفه قائمة فى دوائر الفلسفة الخالصة مع الفلاسفة الخاص ، أو مع الصوفية الفلاسفة إلا عند ظهور ابن عربى « ت ٦٣٨ هـ » فى الأندلس مرة أخرى ، وكان لابد أن يعود الإمام الغزالى فى ثوب سلفى مع ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ، الذى حارب التصوف عامة فى غير رحمة ، وكان رغم عظمته الفكرية متحاملا حتى على الإمام الغزالى السنى والإمام الهروى السلفى رغم تقديره لها .

لهذا كان لابد من إعادة النظر ودراسة بيئة النظريات الفلسفية لدى الصوفية، ما تولد منها بحكم التيارات الدخلية وما تأول منها تحريفاً لمعانى القرآن والسنة .

منهجى فى بحثى الحر ، يرتكز على الموقف الإسلامى فى دين الفطرة والتوحيد ، وهو ما سأطبقه على منهجى فى البحث لأصول الزهد وتطوره إلى التصوف الحادث فى الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون[2] ، ثم تطور التصوف إلى نظريات فلسفية فى الدوائر السنية وغير السنية ، وإثراء الغلو الشيعى للنظريات الخارجة عن الروح الإسلامى بعد دراسة المصادر القريبة والبعيدة . لأصل فى النهاية إلى الرجوع إلى نظرية الفطرة فى استواء السر والعلن « كما يقول الإمام الغزالى » فى فلسفة المعرفة الدينية : دون أن تستهلكنا الأرض

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٩٤ ، جـ ١٣ ص ٣١٩ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ٤٠٦/٤١٠ .

فى شهواتها ، ودون أن تستهلكنا الحيرة فى مذاهب الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو على وجه أدق دون أن يستهلكنا التصوف السلبي[1] الذى هو فى مختلف حالاته ومقاماته ونظرياته : انقطاع أسباب الوصول إلى الله وتوهّم الوصول بلا وصول ، فضلا عن أنه هدمٌ لكل المسئوليات الأخلاقية ، ومبادىء الأخلاق والأديان عامة ، واعتبار أن رسالات المتصوفين فوق رسالات الأنبياء بدعوى أنها كمالٌ فوقها ، وسمو الأولياء على الأنبياء إلى ماوراء ذلك من انحرافات خبيثة هدامة .

لقد نشأت النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام تطوراً عن التصوف المتطور عن الزهد ، وقد سبّب الخلط بين الزهد ، والتصوف الفلسفى ، وغير الفلسفى اضطرابا فى الأحكام على كثير من نشأة ، وتطور النظريات فى الدوائر السنية والسلفية مع التصوف الإيجابى ، وغير السنية والسلفية مع التصوف السلبى لدى النظريات المنحرفة .

أما الزهد فهو الناحية العملية التى يحياها الناسك القانت فى مظهره الخارجى من تقشف فى المأكل والمشرب والملبس والانقطاع كثيراً إلى الله ، وفى مظهره الداخلى من خشية وورع وتقوى وذكر لله .

وأما التصوف فهو تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها ، والانتقال بها من حال إلى حال ، حتى يصل بها صاحبها إلى المقام الذى يطلق عليه الصوفية مقام الشهود أو الوجد أو الفناء . وفى هذه الحال لافرق بين مسلم أو مسيحى أو يهودى أو بوذى أو وثنىّ عامة .

وأما التصوف الفلسفى فهو الأساس الميتافيزيقى أو النظريات الفلسفية التى يحاول الصوفية وقت صحوهم تفسير ماوجدوه حال سكرهم .

وقد ظهر الزهد فى كل دين سماوى وغير سماوى ، ولكن التصوف المتطور عن الزهد ، وإن

---

(١) من الفلاسفة الروحيين المعاصرين من قال بأن هذا اللون من التصوف معوّق لوظيفة الدين الرئيسية (انظر برديائف الفيلسوف الروسى (ت ١٩٤٨) فى كتابه الحلم والواقع ص ١٧٩ . الترجمة العربية للأخ الزميل فؤاد كامل . القاهرة ١٩٦٢ .

شاركت فيه الأديان سماوية وغير سماوية إلا أنه حادث فى الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون ، فالإسلام وإن دعا إلى التقوى والقناعة وفضائل النفس العدالة ، فإنه لم يَدْعُ إلى الترهب لا فى الكتاب ولا فى السنة ، فإذا قيل إن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى تصوف أو كانت حياته قبيل الوحى فى حال تصوف فإنما كان هذا تَحَنُّثاً ، واستعداداً لتلقى الوحى ، ولم يكن أمراً مذهبياً فلسفيًّا فى الدين .

وإذا كانت حياة النبى والصحابة والتابعين وتابع التابعين كانت تشتمل على معانى الزهد فى فضائل النفس العادلة المتحققة فى سلوك الإيثار والتضحية والتبتل والتقوى ، فإن التصوف المتطور عن الزهد كمذهب : شىء جديد أو حادث كما نقول مع ابن خلدون ؛ فما كان غير خارج عن الروح الإسلامى أسميناه تصوفاً إيجابياً ، وما كان منحرفاً خارج المنهج الإسلامى دعوناه تصوفاً سلبياً . وقد كان التصوف فى مطلعه سَلَفِيًّا فلما ثار الإمام ابن حنبل على المُحَاسِبى واتجاهه السنى العقلى وظهر الأشاعرة — كان علينا أن نفصل ما بين الاتجاه السلفى والاتجاه السنى فى التصوف ، ونحدد الاتجاه الفلسفى للتصوف السلفى والتصوف السنى .

أما التصوف السلفى فقد بدأ فى الواقع من المدرسة الكلامية لدى مُقاتل بن سليمان « ت ١٥٠ هـ » ومدرسته ، التى تتلمذ عليها الكرامية ، ثم المدرسة السالمية ، وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك « ت ١٧٩هـ » ، ثم الإمام ابن حنبل « ت ٢٤١هـ » حتى يصل إلى غايته مع مفلسف التصوف السلفى الإمام الهروى الأنصارى (٤٨١هـ) .

أما التصوف السنى فقد رَادَتْه فى بداياته مدرسة آل البيت حتى تبلور فى مرحلته الأولى مع المُحَاسِبى (ت ٢٤٣ هـ)، وتبلور فى مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد (ت٢٩٧هـ) ، ثم وصل إلى غايته الأخيرة لدى الغزالى (٥٠٥ هـ) ومدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها إلى الأبد .

وأما التصوف الفلسفى الخارج عن الروح الإسلامى فقد رادته تيارات سلفية وشيعية

غالية ، وأمشاج غنوصية شرقية وغربية ، وأشهر أعلامه البسطامى (ت ٢٦١ هـ) فى القرن الثالث ، والحلاج فى القرن الرابع (ت ٣٠٩ هـ) والنفرى (ت ٣٥١ هـ) فى منتصف القرن الرابع، وفى مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع (٢٥٠ هـ — ٣٧٠ هـ)،وفى مدرسة الفارابى الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس (٣٣٩ هـ — ٥٩٥ هـ) والسهروردى مع المدرسة الإشراقية (ت ٥٨٧ هـ) فى القرن السادس ثم مدرسة ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) التى امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة . وقد امتدت المدرسة غير السنية فى مدارس ما بعد الحلاج والسهروردى إلى فرعين فرع فى المغرب الأندلسى مع ابن سبعين (ت ٦٦٧ هـ) وفرع فى المشرق مع ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ)على أساس من فلسفة ابن عربى التى كان آخر رجالها الأفذاذ عبد الكريم الجيلى (ت ٨٠٥ هـ) ومدرسته التى لم يظهر فيها أحد مثله .

وقد أكدت فى دراستى أن المدرسة السنية كانت دائماً رد فعل للتطرف فى المدرسة غير السنية عبر هذه القرون التسعة فكان جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) مثلا أول جامع لما كاد يتفرق من أمر المسلمين ، وكان بهذا رائداً للسنة والشيعة معاً على أساس من العلم والدين ، وكان المُحاسبي مثلاً رد فعل لبذور مدرسة البسطامى والغلو السلفى والشيعى ، وكان الإمام الغزالى رد فعل لمدرسة الحلاج ، كما كانت مدرسته الخالدة [الممتدة فى المدرسة الشاذلية (الشاذلى ٦٥٦ هـ) وركبها حتى الآن] رد فعل متصل لمدرسة ابن عربى وامتدادها وما رسب من الانحراف الشيعى . وقد كان سلوك المدارس الصوفية سنية وغير سنية مختلفاً فى عرض النظريات الفلسفية ، فبينما كان الحلاج يعرض نظرياته خلال تفسيره وتأويله لما يشاهده حال مواجيده — كان ابن عربى يلجأ للكشف والذوق توكيداً لما وصل إليه عن طريق النظر العقلى . هذا فيما يخص المدرسة غير السنية . أما المدرسة السنية وعلى رأسها الغزالى ، فقد كان منهجه فيها سَبْقاً سليما لمنهج ابن عربى فى ناحية النظر والذوق مبدأ وتطبيقاً ، فإن الغزالى فى فلسفته الصوفية يؤكد النظر العقلى بمدد من العلم

اللدنى ، ولكنه فى الوقت نفسه يحدد مكان العقل فيما فوق إدراكه ، كما يحدد معنى الحدس بما يميزه عن التوهم فى فلسفة اليقين والمعرفة الدينية .

إن الأشاعرة أنصار السنة حين آمنوا بالتصوف بمعناه الإيجابى رفضوا رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى نظريات الاتحاد أو الاتصال أو الحلول أو وحدة الوجود ، وكان تصوفهم فوق أنه تحليل نفسى دقيق لأحوال النفس ، ودراسة علمية للأخلاق العملية التى تسمو بالمرء إلى درجات الكمال — فهو فى الوقت نفسه تفسير ذوقى للاسلام ومصدريه الكبيرين القرآن والسنة فى ضوء من العقل لا فوق حدوده . وقد وقف هذا التصوف مقابلا للتصوف المتطرف الذى كان قوامه الأخذ والمزج والجمع والتوفيق والتلفيق بين أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية وإنطاق القرآن والسنة بكل هذا تأويلا خبيثاً كاذباً(1) .

ولكن أنصار العقل المجرد فى دوائر الفلسفة المشائية فى الإسلام أو دوائر التصوف

---

(1) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام طبعة ثانية ١٩٦١ ص ١١٠ حاشية : كل كتب التصوف التى ظهرت كمراجع أولى عن طريق المسلمين أنفسهم كانت رسالتها الدفاع عن وجهة النظر السنى وهى على الترتيب التاريخى .

١ — اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ت ٣٧٨ هـ وهو أقدم المراجع الصوفية والطوسى سنى يدافع عن سنيته كما يدافع عن الصوفية ويكشف كثيراً عن أخطائهم وشطحاتهم وهو يهتم بالجانب النظرى أكثر من العملى ويسجل المصطلحات الصوفية على منهج علمى .

٢ — قوت القلوب لأبى طالب المكى ت ٣٨٦ هـ وهو أقرب إلى كتب المحاسبى السنى من حيث التضلع فى علوم الكلام والفقه والحديث وهو تطبيقى عملى أكثر منه نظرى .

٣ — التعرف لأبى بكر بن إسحق الكلاباذى ت ٣٨٠ أو ٣٩٠ هـ وقد اهتم بالجانب الكلامى الذى يعتمد عليه الصوفية فى أصول معتقداتهم .

٤ — طبقات الصوفية : لأبى عبد الرحمن السلمى ت ٤١٢ هـ وهو كتاب تراجم ممتازة للصوفية وقد تتلمذ عليه القشيرى .

٥ — الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن النيسابورى المعروف بأبى القاسم القشيرى (٤٦٥هـ) وهو واسطة العقد بين كتب التصوف أفاد من الاتجاه الكلامى لدى تعرف الكلاباذى ، والاتجاه النظرى لدى لُمَع الطوسى والتطبيقى لدى قُوتِ المكى وتراث المحاسبى .

٦ — كشف المحجوب للهجويرى وقد أكد نيكلسون (مقدمة كشف المحجوب ١٨/١٩ أن الهجويرى اطلع على القشيرى فى رسالته ولهذا فإن وفاة الهجويرى بعد ٤٦٤ هـ . وكل هذه الكتب تدافع عن المنهج السنى وتندد وتحذر من الشطط الصوفى فى المدارس المنفصلة [انظر دكتور عفيفى تراث الإنسانية م ٦ يونيو ١٩٦٣ (٤٦١ — ٤٦٢] .

المختلط بالفلسفة عن طريق المشائية والغنوصية جميعهم إما موفقون أو ملفقون . والذين عارضوا فى عنف وجهة النظر السنى أكّدوا فى تعسف أن التصوف مالم يكن فلسفياً عقلياً فلن يكون تصوفاً ، ولهذا أخطأ نيكلسون فى قوله (كما سنرى) عن الغزالى بأنه غير متصوف ، لأنه فى نظر نيكلسون ليس من أصحاب نظريات وحدة الوجود ، ولعل نيكلسون استند فى هذا إلى ما ذكره دى بور[1] عن ابن باجة من أنه يرى أن التصوف غير الفلسفى (يقصد السنّى) يحجب الحقيقة أكثر مما يكشفها ، ويرى أن الغزالى قد خدع نفسه فى إيمانه بالخلوة الصوفية ، فالحقيقة فى نظر ابن باجة وليدة النظر العقلى المجرد .

والواقع أن ابن باجة لم يوضح مذهبه العقلى وموقفه كأحد رجال المدرسة المشائية التى كان فى فلسفة رائدها الأول الفارابى بذور تصوف ذوقى[2] رغم أساس نظرته العقلية ، ونجد ذلك واضحاً فى رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين الذى استشهد فيه بنصوص أفلوطين فى كتاب الربوبية .

إن مهمتى فى هذه الدراسة هى إلقاء أضواء جديدة على الفلسفة الصوفية فى الإسلام من واقع بيئة النظريات التاريخية والنفسية . وقد قسمت دراستى إلى خمسة أبواب.

الباب الأول أصول ومصادر النظريات الفلسفية وقد قسّمته إلى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : الغنوصية الشرقية وتتضمن أربع شعب :

أولا : المصدر المصرى . ثانياً : المصدر الهندى

ثالثاً : المصدر الفارسى . رابعاً : المصدر اليهودى

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة ٢٣٩ — ٢٤٢ القاهرة ١٩٥٤ .

(٢) الربوبية ص ٨ وانظر المقارنة : الفارابى رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٣١ وانظر أيضاً الدكتور إبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٤٧ القاهرة ١٩٤٧ .

الفصل الثانى : الغنوصية الغربية وتتضمن الحديث عن المصدر الهلليني الأفلوطيني المسيحى ، بمعنى أنى تحدثت عن المصدر اليونانى القديم ، المنتهى إلى الأفلوطينية التى كان لها أعظم الأثر فى الفكر الإسلامى ، والتى هى البناء الحيوى للاّهوت المسيحى ..

الفصل الثالث : وقد خصصته للمصدر الإسلامى فى أصوله الثلاثة القرآن الكريم ، والسنة أو الحديث ، وعلم الكلام .

الباب الثانى فلسفة التصوف السلفى . وقد قسّمته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : بدايات الطريق ، وهى بدايات كلامية صوفية لدى المقاتلية أتباع مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ) ومدرستهم مع أبى عاصم خشيش (ت ٢٥٤ هـ) ، والكرامية أتباع محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) وتابعيهم من زهّاد خراسان .

الفصل الثانى : متوسطات الطريق لدى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) والإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) ، ثم السالمية أتباع عبد الله بن محمد بن سالم البصرى (٢٧٩ هـ) . ثم محمد بن الفضل البلخى (٣١٩ هـ) .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى الهروى الأنصارى مفلسف التصوف السلفى (ت ٤٨١) فى نظريته عن المُراد .

الفصل الرابع : مكان ابن تيمية كسلفى من التصوف السلفى ونظريته فى المحبة الصوفية .

الباب الثالث فلسفة التصوف السنى ، وقد قسمته بعد مقدمة تمهيدية موجزة إلى ثلاثة فصول : ــ

الفصل الأول : بدايات الطريق لدى نماذج وأفكار الأعلام زين العابدين بن الحسين ت ٩٥ هـ ، الحسن البصرى ت ١١٠ هـ ، جعفر الصادق (١٤٨ هـ) (ومدرسته

لدى سفيان الثورى ١٦١ هـ ، إبراهيم بن أدهم ١٦٢ هـ ، وجابر بن حيان ١٩٠ هـ ، ثم رابعة العدوية (١٩٥ هـ) ومعروف الكرخى (٢٠٠ هـ) والدارانى (٢١٥ هـ) والحوارى ٢٣٠ هـ حتى تصل إلى نهاية مرحلتها لدى المحاسبى (٢٤٣ هـ) .

الفصل الثانى : متوسطات الطريق وتبدأ من بداية ذى النون المصرى ٢٤٥ هـ ، والسرى السقطى ٢٥٧ هـ ، والخراز (٢٧٩ هـ) حتى تصل لدى مدرسة الجنيد ٢٩٧ هـ والوراق الملامتى السنّى ٣٢٠ هـ إلى المرحلة الثالثة النهائية .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى فيلسوف التصوف السنى الغزالى (٥٠٥ هـ).

وقد عرضت فيه فلسفة الغزالى للمعرفة الدينية واللاهوتية التى امتدت عبر القرنين السادس والسابع فى مدرسته الممتازة لدى الشاذلية وتياراتها ، حتى ظلت الحارس على المنهج الإسلامى .

الباب الرابع : وقد عرضت فيه دراساتى للنظريات الفلسفية فى الدوائر المنفصلة عن المنهج الإسلامى فيما وراء التصوف السلفى والسنى وذلك فى ستة فصول :

الأول : نظرية الاتحاد مع البسطامى ٢٦١ هـ بعد تمهيد للمدارس مع ذى النون المصرى ت ٢٤٥ هـ فى واقع اتجاهه غير السنّى .

الثانى : نظرية الإله الإنسانى لدى حلاّج الأسرار ٣٠٩ هـ ومدرسته مع الترمذى ت ٣٢٠ هـ والشبلى ٣٣٤ هـ ، والنفرى ٣٥٤ هـ والعطار ٥٨٦ هـ .

الثالث : نظرية أهل الملامة (٢٧٠ هـ — ٣٧٠ هـ) .

الرابع : نظرية الاتصال الفارابية ومدرستها (٣٣٩ — ٥٩٥ هـ)

الخامس : نظرية الإشراق لدى السهروردى ٥٨٧ هـ ومدرسته مع الشيرازى ١٠٥٠ هـ .

السادس : نظرية وحدة الوجود ومتولداتها لدى ابن عربى ٦٣٨ هـ ومدرسته مع ابن الفارض ٦٣٢ هـ . والرومى ٦٧٠ هـ وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششترى (ت ٦٦٨ هـ) . الحقيقة المحمدية ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربى ومدرسته (الجيلى ٨٠٥ هـ) .

الباب الخامس : وفيه عرضت موقف الصوفية فى موازين أنفسهم وموازين غيرهم من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً ، لأصل إلى نهاية مطافى . ويجب أن أذكر أنى تلقيت من أحد الأساتذة إنذارا بأن شيئاً من موضوع كتابى قد بحث بعضه أو بعض أعلامه فى رسالات علمية لبعض الأعلام من المستشرقين وأساتذة الفلسفة فى الشرق والغرب .

وكان ردى أن كل ما بحث فى حاجة إلى إعادة نظر جديد ، وخاصة وأن معظم ما قدم : إما قُدم عن طريق المستشرقين ، أو قدم إلى جهات غير إسلامية ، أو قدم إلى جهات إسلامية وكان فى حاجة إلى مزيد من الدقة ، وقلت فيما قلت إن قيمة البحث العلمى فى الواقع إنما هى تلك الأشعة الجديدة التى يستطيع الباحث أن يكشف بها الجديد فى موضوعات اقتحمتها الأنظار ، واختلفت على نظرياتها العقول والأذواق . وصحيح أنه ليس بالمطلب اليسير هذا الكشف ، فما أشق الإتيان بجديد فى موضوع قديم . ولكنى أعتقد أن التخليق الجديد فى البحث العلمى ليس أن نخرج من العدم وجودا ، وليس الابتكار مغلقاً على طَرْق موضوعات لم تطرق من قبل . بل إن الابتكار الحق أن نتناول الموضوعات التى تشتتت وتناقض فيها النظر فإذا هى جديدة على ضوء شعاع جديد ومنهج جديد .

وقبل أن أختم كلمتى التمهيدية يهمنى أن أؤكد أن المسئولية فى عدم الرجوع إلى التوحيد الحق مع دين الفطرة الذى هو جامع وحدة المسلمين ، والذى هو أساس وجودهم وأمجادهم — هذه المسؤلية واقعة علينا وحدنا نحن أبناء هذا الجيل الذى يعيش فى عصر يهودى صليبى تترىٍّ ماركسىٍّ جديد ، بعد أن استحكمت فى شعوب

الشرق والغرب أزمات الرجعية الوثنية وفلسفات العبث والضياع . ولا شك أن جريمتنا نحن المسلمين العرب إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا – هي أكبر بداهة من جريمة الأعاجم وتابعيهم إذا وقعوا بتحريف الإسلام فى الخطإ المناسب لهم .

ولعلى بهذا البحث أضع مصباحاً جديداً فى طريق المعرفة ، وأسأل الله العظيم مع الإمام الغزالى[1] أن يجعلنا ممن آثره ، واجتباه ، وأرشده إلى الحق وهداه ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه من شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه . واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه ؟

١٩٦٦/٥/٢٣

عبد القادر محمود

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال نهاية الفقرات الأخيرة منه ص ٤٦ .

الباب الأول

أصول ومنابع الفلسفة الصوفية

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة فى كل دين سماوى وغير سماوى ، بل فى كل عقيدة وثنية وغير وثنية . فإذا قلنا إن بذور الزهد موجودة فى القرآن ، وجودها فى الإنجيل ، وجودها فى التوراة ، وجودها فى البوذية ، وجودها فى الفيدا ... فى المانوية فى الزاراداشتية فى الديانات والعقائد الفرعونية — كان لنا أن نؤكد خطأ الحكم القائل بنسبة الزهد الإسلامى إلى الرهبنة المسيحية أو غيرها ، وإن أكدنا أن التصوف المتطور عن الزهد بنظرياته الفلسفية الخارجة حادث كل الحدوث فى الملة الإسلامية ، وخارج عن المنهج الإسلامى ، ونابع من الغنوصية الشرقية والغربية . خلاصة ما يقول الباحثون حول النظريات الفلسفية أنها كانت نتيجة لرد الفعل بالنسبة لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية . وكان من أهم نتائجها التخلص من عقيدة التوحيد المطلق ، والتخلص من التكاليف الشرعية . والذين يرون هذا الرأى يختلفون فى الأمة الآرية التى أثرت النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام . يقول بعضهم إن أصولها هندية ، ويقول آخرون إنها فارسية ويستندون فى هذا إلى أن كثيرا من الأعلام فارسيون أو عاشوا فى الفرس أو من سلالات فارسية ، بينما يرى آخرون أن هذه النظريات امتداد للأفلوطينية[1] : وإذا كان الأستاذ براون يرى هذا ، فإنه يؤكد فى دقة أن للأفلوطينية نفسها مصادر غنوصية شرقية فارسية . والواقع أن التفكير الخصب الذى أثرى فى الفلسفة الغنوصية كان ما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد .... كانت الطقوس الدينية فى الهند — فى مصر — فى بلاد ما بين النهرين فى فارس وفى الصين ، ثم فى اليونان . ولما كانت الطقوس سابقة للنظر الفكرى الخالص ، وكانت ذات فاعلية مباشرة لم يكن هناك بحث فى العلل والأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع جدل ، وحين صار أصحابها يفكرون فيها بدلا من استمرار العمل بها ، تحول الدين إلى فلسفة غنوصية فى المعرفة تكوّن من خلالها تصوف « أو بانيشاد » ،

(1) Brown : A Literary History of pesria Vol I p 410.

« وزارادشت » ، وميترا ، وجينا ، وبوذا ، وماني ، ويسوع ، وأفلوطين ، حتى ظهرت ديانة الحدس أو الذوق كحل لتعارض العقل والعقيدة ، كما ظهرت النظريات الميتافيزيقية في الوجود والكائن والخلاص والحرية ، وبينما كانت الهللينية تجعل الفكر مستندا إلى الكائن ، وتتمنى حياة متطابقة مع الطبيعة التي هي العقل — كانت القرون الوسطى قد رزحت تحت أثقال الخطيئة الأولى فاكتشفت ضرورة رحمة إلهية . وقد تخلقت عبر ذلك الحياةُ الصوفية وسعت إلى أن تجعل كل ما تحققه وتفعله أمرا فوق الطبيعة . أما الصوفية الهندية فقد عمدت إلى تحقيق نوع من انتقال الطبيعة مع احتقار الواقع بينما كانت الصوفية الصينية تسعى للانسجام بين الإنسان والطبيعة وإن لم تصعد إلى ما فوق الطبيعة .

كل هذا يقودنا إلى التفصيل في أصول ومصادر النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام على أساس من دراسة الغنوصية الشرقية والغربية ، فلندرس أولا معنى الغنوص ، ثم ندرس من ورائه أثر الغنوصية الشرقية والغربية . . .

الغنوصية

الغنوصية γνῶσις gnosis كلمة يونانية معناها المعرفة ، ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق المعارف تذوقا مباشرا ، بأن تلقى فيه إلقاء ، فلا تستند إلى الاستدلال أو البرهنة العقلية . والذى أعطى كلمة الغنوص معناها طائفة من المفكرين عاشوا خلال القرن الأول حتى الرابع الميلادى ، منهم من كان مسيحياً ، ومنهم من كان يهودياً ، فالمسيحيون أمثال كليمانس السكندرى كانوا يرون من وراء حركتهم تأييد المسيحية[1] . أما أنصار المذهب الحقيقيون أمثال « مرقيون » فهم الذين خلطوا الإيمان بأمشاج من التفكير الشرقى القديم الفارسى ، والسريانى ، واللاهوت اليهودى ، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعاً من التصوف أهم مافيه القول بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية ، ولما كان لابد من اجتياز الهوة الفاصلة بينهما فقد تركت مهمة ذلك للوسطاء .

هكذا قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود وضعت على قمته الله وجوداً مفارقاً المادة ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة الواحدة بعد الأخرى فى نسق زوجى ذكر وأنثى . أما وجود الشر فى الكون فقد جاء عن الأيون الذى لم يتطهر بالغنوص وعنه صَدَرَ العالم المادى . ولكن لما كانت النفوس بطبيعتها الربانية تحاول الصعود إلى أصلها ، فقد نشأ الصراع بين قوى الشر والخير رغبة الخلاص ، وقد حلت النظريات

---

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦١ ص ٨٣ . وانظر كارل هنيرش بكر C. H. Becker : تراث الأوائل فى الشرق والغرب ١٨ مارس ١٩٣١ محاضرة ألقاها فى ليبزج ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٢١٨ ، ٢٤١ .

الفارسية مشكلة وجود الشر وضرورته عن الله بإيجاد إلهين إله خير وإله شر هما النور والظلام . وكان لابد من وسطاء يصلون بين الله والمادة صعوداً وهبوطا ، وهؤلاء الوسطاء فى الغنوصية المتطورة مع اليهودية والمسيحية وفى الإسلام يعرفون تحت هذه الأسماء المترادفة : الكلمة ، وروح القدس ، والعقل الفعّال ، والإمام المعصوم . ولما وجدت النظريات لدى الفلاسفة الخلص فى المدرسة المشائية الإسلامية أنها تصطدم بالعقيدة الدينية صداما عنيفا هربت إلى ساحة الصوفية ، وظهرت فى نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والقطبية والإنسان الكامل لدى الصوفية فى الإسلام . ولم يكن جديداً أن يقال خطأ بأن النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام هى التى حطمت الوساطة والوسائط بين الله والمادة ، فإنها كانت مسبوقة بإعلان الراهب « سمعان » تحطيم الدائرة الغنوصية المغلقة على المسيح والمسيحية بوساطة منطق الغنوص نفسه على الرغم من أن المسيحية نفسها دين غنوصى ، فقد أعلن سمعان[1] أن الغنوص ليس مغْلَقًا على المسيح وحده ، وإنما يظهر فى كل مكان ، وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب فى شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود فى شخص المسيح . ولما وجد سمعان فى منطقه تعنتا حطم بقية الدائرة وقال إن الله سيظهر فى كثير من الأماكن الأخرى ظهورا مستمرا مادامت الدنيا .

هكذا دخل الغنوص دوائر النظريات الفلسفية فى الإسلام ، وشاع فى النظريات الصوفية ، وكان الغنوص سبباً فى ظهور علم الكلام والمتكلمين وخاصة المعتزلة الذين هاجموا أصحابه بقيادة واصل والعلاف والنظام والخياط والجاحظ كما ألف فى الهجوم عليهم القاضى عبد الجبار فى كتابه (تثبيت دلائل النبوة) ثم تولى الأشاعرة دحض آرائهم ، وخاصة فى كتاب الإمام الباقلانى « فى التمهيد » ثم الإمام الغزالى فى كتابه

---

(١) الدكتور النشار : نشأة الفكر المصدر السابق ص ٨٥ الطبعة الثانية ١٩٦١ .

« فضائح الباطنية » « والقسطاس المستقيم » وقد أكدت فى كتابى عن الإمام جعفر الصادق[1] أن رسالته فى التوحيد تعتبر نقضاً لهذا المذهب ، وأن مدرسته وخاصة مع هشام بن الحكم قد هاجمت ذلك المذهب فى كتابه « الرد على أصحاب الإثنين » .

وأضيف هنا أن كثيراً من الأحاديث الموضوعة قد صدرت عن الغنوصية ، وأن السلمى (أبا عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى الصوفى النيسابورى ٤١٢هـ) قد وضع أحاديث للصوفية[2] ، انتقلت إليهم عن طريق غلاة الشيعة ، ودعمتها رسائل إخوان الصفا ومنها ذلك الحديث الذى يتحدث عن نظرته الصدور فقد روى هكذا (أول ماخلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أكرم على منك بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب[3] ، ورغم أن الإمام الغزالى قد أورده ، فهو لم يقصد سوى اعتباره مما يمجد العقل به لا لإيمانه بنظرية الفيض أو الصدور كما زعم الكثيرون ، لأن الغزالى (كما سنرى) حارب هذه النظريات فى وضوح فى كتبه ، ولهذا فلا صحة مطلقاً للقول بأن الغزالى وقع ضحية الغنوص . وقد ذكر الإمام ابن تيمية[4] بعد أن شرح مذهب الأفلوطينية فى الجواهر أن (الملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بنى عبيد كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربى وابن سبعين وغيرهما — هؤلاء الملاحدة يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع (أول ما خلق الله العقل ...) وأخذ على الغزالى — رغم تقديره له — أنه لم يكن يعرف ماقاله أحمد ولا ماقاله غيره من السلف . والواقع الذى لم يدركه ابن تيمية

---

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق مخطوط رسالة الماجستير بمكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (ورقة ٨٠ — ١٢٠) ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية أخيرا ١٩٦٦ .

وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفى ص ١٠٠ ط ٢ .

(٢) مجلة الأشوريات Z. A مجلد (22) ٢٢/ لسنة ١٩٠٩

Neuplatonische und Elemente im Hadit p. 317—344.

(٣) الذهبى : تذكرة الحفاظ جـ ٣/ ٢٤٩ وانظر السبكى طبقات الشافعية ٣/ ٦٠ .

(٤) ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص/ ٥٨ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

إن الغزالى أكد ضعف هذا الحديث[1] . وقبل أن أدخل فى تفصيل موضوعى من الغنوص الشرقى والغربى يجب أن أسوق حقيقة هامة وهى أن جميع ما يحتويه الغنوص الغربى فى الهللينية ومتولداتها يبدو متلاقياً مع الغنوص الشرقى فى فلسفات مصر والهند وأشور وبابل وفارس ومابين النهرين : معنى هذا أن قادة الحضارة من أصل شرقى أو مصرى أو قبرصى أو كريتى قبل ظهور المعجزة اليونانية[2] . فإذا عقدنا مقارنة عابرة نجد أن آلهة « الفيدا » « والأفستا » تحاكى تماماً « بانثيون الأولمب » ، وأفكار الرواقيين والابيقوريين تحاكى تماما أفكار أصحاب النحل الشرقية التى تبحث عن الخلاص والسعادة بوساطة المعرفة الإشراقية . وحسبى هذا لأدخل فى التفاصيل للغنوصية الشرقية والغربية ، وأثر الغنوصية عامة فى النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام .

---

(١) الغزالى إحياء علوم الدين جـ ١/٧٤ .

(٢) ماسون أورسيل : الفلسفة فى الشرق/٢٦ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ت ١٩١٣ .

الفصل الأول

الغنوصية الشرقيــــة

أولا : المصدر المصرى :

إن أقدم مصدر لعقيدة الحق الإلهى المقدس التى خرجت بها فكرة الشيعة عن الإمام المعصوم وتسلسل النور المقدس ، وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول فى الأفلوطينية والإشراقية ، وفكرة التثليث المسيحى ، وفكرة الكلمة أو « اللوغوس » التى تطورت إلى فكرة الإنسان الكامل كل هذا له أصول مصرية قديمة . ويتضح لنا هذا عندما نعود إلى الأسرة الثالثة فى مصر القديمة مع كهنة هيليوبوليس من عَبَدَة «رع» الذى هو الشمس، فإننا نجدهؤلاء الكهنة قد تخيلوا فرعون لا على شكل الصقر «حوريس»، بل اعتبروه متحدا بالشمس اتحادا جوهريا ، وهو يسطع حوله بنفس النور المنبعث من قرص الشمس الذى يرمز إليه . ولكن فرعون هنا يموت . وهنا يتدخل عامل دينى خطير هو عبادة أوزيريس إله الخير ، ولكن أخاه (ست) إله الشر يحقد عليه فيقتله ويقطع جسده إربا ، ولكن إيزيس مثال الطهر والوفاء والنقاء تعيد إليه الحياة ، ويتولد منهما « حورس» الابن الحارس للنور المقدس، فإذا ذكرنا أن إيزيس أعادت الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التى هى الكلمة فيما بعد — أدركنا المصدر لفلسفة اللوجوس المسيحية ، كما أدركنا أثر التثليث المصرى القديم فى الأقانيم الثلاثة أوزيريس الأب ، إيزيس روح القدس ، وحورس الابن ، وعرفنا من ذلك المرادف للأقانيم المصرية فى المسيحية مع الأب الله وروح القدس مريم ، والابن يسوع . . .

فإذا ذكرنا الانقلاب المصرى الذى جاء على يد هير اكليوبوليس نجد أن روح أوزيريس قد أصبح رمزاً للذين يدافعون عن أنفسهم ضد الفناء ، وظل هذا الحق مقدسا

عبر الأنفس المقدسة أو المصطفاة حتى تطور الأمر فتحطمت الدائرة وأصبح فى مقدور أى مصرى أن يصبح أوزيريس الإله نفسه دون أية وساطة ، وقدكان الوصول إلى هذه المرتبة عن طريق وسيط كالابن أو روح القدس (حورس أو أوزيريس) . أو ليست هذه الفكرة بتمامها هى فكرة الفلسفة المسيحية فى وساطة يسوع تلك الوساطة التى حطمها سمعان الراهب كما ذكرنا ، وكان لها تأثير مباشر فى نظرية الكلمة مع النظرية الصوفية الفلسفية فى الإسلام التى جاءت أولا عن طريق التشيع والشيعة مع الإمام المعصوم ، وانتقلت ساحة الصوفية مع القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة ، ثم تطورت كما تطورت عن سمعان الراهب فتحطمت الوسائط مع نظريات الحلاج ومدرسته فيما بعد ؟

يقول ماسون أورسيل[1] . « لم يصل شعب من الشعوب حتى فى الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم فى فلسفة فكرة الكلمة التى أعيد أوزيريس بها إلى الحياة تلك الكلمة التى رددت على فم إحدى المومياوات .

من هذا ندرك أثر المصدر المصرى القديم الذى أتى نظريات الاتحاد والامتزاج والإشراق والحلول والكلمة فى الفلسفات الشرقية والغربية وبالتالى فى نظريات الصوفية فى الإسلام ، فى الوقت الذى نذكر أن أحداً من المستشرقين الباحثين فى التصوف الإسلامى لم يشر مطلقا إلى خطورة المصدر المصرى وأثره المباشر فى الفكر المسيحى ثم الإسلامى .

---

(١) بول ماسون أورسيل : الفلسفة فى الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى « ت ١٩٦٣م » الترجمة العربية ص ٦٠ دار المعارف القاهرة ١٩٤٥ .

ثانياً : المصدر الهندى :

إن أقوى الفلسفات التى امتزجت بالدين هى الفلسفة الهندية ، ورغم تأثر الفلسفة اليونانية بها ، وتأثرها بالفلسفة اليونانية ، فإن تأثر الهيللينية بها أعظم رغم اختلاف اتجاههما ، فبينما كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن المنهج العلمى ، ممتزجة امتزاجا شعريا بالدين، فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالنهج العلمى مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية[١]. ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إنه (مشتق من شيء واحد أبدى أزلى لا يقبل التغير يسمى « برهمن ») فإذا تساءلنا كيف اشتق العالم منه ، قالت الفلسفة الهندية (كما تتشكل الحديدة المحماة فى النار إلى آلاف الأشكال كذلك تتخلق الأشياء من الأزلى الأبدى ثم تعود إليه .. كما ينبعث النسيج من العنكبوت ، أو الشرر من النار) . إن هذا كما سنرى أساس نظرية وحدة الوجود التى أثرت الفلسفات الصوفية عامة .

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى ، فإننا نجده فى كتب الفيدا وبراهمانا ، واليوبنشاد، والفيدانتا أحْدَثُها ، وهى تشتمل جميعا على نزعات مختلفة متباينة . نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء كما نرى فيها نزعة التوحيد، ونزعة الحلول والتناسخ، ووحدة الوجود ، فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة ولاشك أن لهذا مدخله فى وحدة الأديان عند الحلاج . ذلك الذى مذهبه ابن عربى فى مدرسته الضخمة . ورغم تعدد الآلهة مبدئياً فى الفيدا كتعدد الأقطاب والأئمة المعصومين أصحاب الحق الإلهى المقدس المتسلسل ، فإن هذه الآلهة ترتقى فى النهاية إلى وحدة منها انبثق الخلق وفاض وإليها يعود ، وتبدو هذه النظرية واضحة فى اليوبنشاد[٢] على الأخص حيث يؤكد فى تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شيء واحد ، (فإن خيل للإنسان

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٦٦ وانظر أيضا الدكتور أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ١ الطبقة الثالثة ص ٢٤٦ .

(٢) الدكتور أحمد أمين قصة الأدب فى العالم ج ١ ص ٥٥ .

أنهما شيئان مختلفان ، فما ذاك إلا لأن إدراكه أضيق من أن يرى اتحادهما) . ولما كان الباعث الأساسى فى الصوفية الهندية هو شوق الإنسان إلى الخلاص الذى تمذهب فى المسيحية ، وانتقل إلى الدوائر الإسلامية، فإن تحطيم الجسد أو حدود الذات يصل بالنفس إلى الكل — كما يمتزج الندى بالعصارة التى تغذى الزهرة — كالسواقى تجرى وتضمحل فى البحار الواسعة فاقدة الاسم والشكل .. حسب مصطلحات الأوبنشاد الشعرية[١] .

وقد أفاض البيرونى[٢] (ت ٤٤٠ هـ — ١٠٤٨ م) فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدينية من الاعتقاد بالله ، والموجودات العقلية والحسية وتعلق النفس بالمادة، والأرواح — وتناسخها ، ومواضع الجزاء من الجنة والنار ، وكيفية الخلاص من الدنيا ، ومنبع السنن والنواميس والرسل ونسخ الشرائع ، وقارن بين عقائد الهند والإسلام والصوفية والفلسفة اليونانية والأفلوطينية وقد اهتم بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة، وبين صوفية المسلمين من جهة أخرى فأكد ووضح القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة متشبها بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق) . كما اهتم بأثر التناسخ فى الدوائر الصوفية فى الإسلام — ذلك الذى فلسفته المدرسة الإشراقية نقلا عن الغنوص الشرقى القديم الممتزج بالغنوص الغربى قديمه وحديثه .

يقول البيرونى[٣] « ونظريتهم أن الأرواح لا تموت ولا تفنى ، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه لتترقى النفس فى الكمال ، حتى يتحقق شوقها ، ويتحد العاقل والعقل والمعقول ويصير واحداً . « والأرواح الشريرة تتردد فى النبات ومرذول الهوام » .

---

(١) الأوبنشاد : النشيد الثامن ص ٣٧ — ٣٨ ترجمة كمال جنبلاط بيروت ١٩٦١ .
(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ١٦/٢٤/٢٧/٣٢ .
(٣) البيرونى : المصدر السابق ص ٣٢ .

وقد لعبت هذه النظرية دوراً خطيراً فى الفلسفات اليونانية والمانوية والنصرانية والإسلامية وفى التصوف عامة . قال بها فيثاغورس ثم أخذها عن فيثاغورس أمبدوقليس وأفلاطون الذى ربط رأيه فى عالم المثل ونظريته فى تذكر المعلومات قبل حلول الروح فى الجسم بنظرية التناسخ ، ولم ينقضها إلا أرسطو الذى ذهب إلى أن ما كان وظيفة لشىء لا يمكن أن يكون لآخر . وحكى البيرونى[1] أن (مانى) حين نفى من فارس دخل أرض الهند ونقل فيما نقل فلسفتهم فى التناسخ إلى نحلته . أما فى الإسلام فقد قال بها غالية الشيعة السبئية حين قالوا لقد تناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على وقد آمن بها أحمد بن حائط وأبو سلم الخراسانى والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازى[2] ، حيث أثرت الأفق الصوفى .

ومما أثاره البيرونى[3] طريق الخلاص الذى نرى أثره فى النظرة الصوفية فى الإسلام عن كيفية الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة ... و (إن النفس مرتبطة بالعالم وإن لرباطها سبباً ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذَنْ بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلى مستغن عن الاستقراء نافٍ للشكوك واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب (باتنجل) وهو أن (إفراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشىء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق) (ومن بلغت نفسه الغاية منح الاقتدار . . وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكون) ومن المقتبسات من المصدر الهندى : إتحاد النفس بمعقولها وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق « باتنجل » والدوائر الصوفيه فى

---

(١) البيرونى المصدر السابق ص ٢٧

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ٢ ص ١٠ — ١١ .

(٣) البيرونى : المصدر السابق له ص ٣٤ وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمى : محاضرات فى الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية طبعة ثانية ١٩٣٧ ص ١٤٩ — وانظر له أيضا الحياة الروحية فى الإسلام ص ٣٤ (١٩٤٥) .

الإسلام ، ومن نتائج ذلك أن خصائص هذا الطريق ، بل أدق خصائصه هو أن المصطفى فيه لا يرى أن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل التأمل المتصل فى الله ، حتى الوصول للاتحاد . أو ليس هذا مافلسفه الحلاج وابن عربى فى مدرستيهما – كما سنرى — فى تحطيم الشعائر وهدم التكاليف ووصلها وقصرها على العوام دون الخواص الأقطاب ؟

ومن المقتبسات عن المصدر الهندى فى إلغاء التمايز ومحو الإشارة عند الوصول (مادمت تشير ، فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة) (وكيف لا أتحقق من هو بالأنية ولا أنا بالأنية . . إن عدت فبالعودة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت) . وهو هو ما قاله وأكده البسطامى لمدرسة الحلاج (إنى انساخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو)[1] .

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Védisme منذ القرن الثانى عشر قبل الميلاد وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع قبل الميلاد — وجدنا أن الموجود اللامتناهى أو الجوهر الكلى الذى كان واحداً قد أحس رغبة فى التكثر ، فخلق النور ، وأحس النور رغبة مماثلة فخلق المياه وأحست المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض ، ووجدنا أن هذا الجوهر الكلى لا يوصف ، لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتحده ، وإنما هو الوجود فى كل موجود . وهى هى نفس الفكرة التى أخذها المعتزلة فى الإسلام . . وأما الجزئيات المدركة بالحواس والعقول فليست سوى أوهام ، وهى هى نفس الفكرة التى قال بها الحلاج وفلسفها ابن عربى فى وحدة الوجود ، وهكذا قدم لنا البراهمة وضع الله فى العالم وهذا هو عين الحلول حيث (وَضْع الله فى العالم والخلط بينهما) كما قدموا لنا نظرية التصورية ، أى اعتبار الموجودات صوراً وأشباحاً ، وخطوا لنا منهجا

---

(١) البيرونى : المصدر السابق ص ٤٣ .

عمليا للتحرر من الألم ، والتخلص من الكثرة الوهمية التى هى أسباب الشر والألم ، وذلك بالرياضات العنيفة القاتلة ، حتى يمكن التشبه بالذات (براهما) ، والامتزاج به امتزاج الغدير بالبحر كما يقول الأوبنشاد أو امتزاج الخمرة بالماء الزلال كما يقول الحلاج. أما النفس التى لم تتحرر فإن شخصيتها تدفعها بعد الموت للهبوط إلى ما تعلقت به من قبل ، فتولد ثانية فى إنسان أو حيوان أو نبات وتتناسخ . والمشكلة العظمى هنا هى النجاة من هذا الميلاد الثانى ... ونظرية التناسخ ولا شك تُسْلم إلى الحلول حين يتحد العقل والعاقل والمعقول .

وقد ذكر البيرونى[١] فيما ذكر أن الصوفية فى الإسلام ذهبوا إلى التناسخ حين قالوا إن الدنيا نفس نائمة والأخرى نفس يقظى وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، وبعضهم يجيزه فى العالم ويعبر عن ذلك بمصطلح الظهور الكلى . . كما أكد[٢] قوة النسب بين الصوفية المسيحية والإسلامية والهندية (لتقارب الأمر عند جميعهم فى الحلول والاتحاد) ، (وتشابههم فى أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة ، وانحصار الإنسان فى نفسه وتمركزه فى المطلق . فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفى فى الإسلام عن المصدر الهندى وجدناها نظرية وحدة الوجود . إنها أساس جوهر الفيدا ، فالإله (براجاباتى) هو خالق وخَلْق ، والعالم فيها لم ينشأ من عدم ، وإنما أجزاؤه أبعاض الإله)[٣].

ولاشك أن ابن عربى فى مدرسة وحدة الوجود، وسوابق بذورها فى مدرسة الحلاج ولواحقها ، حتى عبد الكريم الجيلى وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندى الذى أنطق مذهب الانبثاق الرواقى والفيوضات والصدور عند الأفلوطينية . ولا يخفى مكر ابن عربى فى مزجه

---

(١) البيرونى: المصدر السابق ص ٢٢/٢٩ .

(٢) البيرونى : المصدر السابق ص ٥/٦/١٩/٣٢ .

(٣) ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٣٤ « الهند وجيرانها » ترجمة محمد بدران . وانظر — البيرونى ص ٢٥/٢٦ وانظر الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ .

بتاريخ كل نبيٍّ روح نظرية وحدة الوجود ، ووضعها تحت حمايه كل نبيّ ، مع التأويل القرآني. فلقد بدأ ابن عربى بآدم ، فأكد أن الفيضان الأول هو الذى صدرت عنه المادة المستعدة لتقبل الصور ، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، وأن الفيضان الثانى هو الذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أريدت بهذا الإعداد ، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات، وعن الثانى نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء. وعنده أن الفيض هو الحدث الذى به ينتج الفضل الإلهى نور الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن ، دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الإله والإله نفسه ، كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة. وإذنْ فصُدُور الخلق عند ابن عربى شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم ماهو إلا رمز لروح العالم ، أو ماهو إلا التماع هذه المرآة . إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان وجوداً غير حقيقى ، أى كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لاروح فيه كوجود الطين الذى منه صنع آدم قبل نفخ الروح فيه ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم. ومن هنا نتبين أن آدم عنده هو المبدأ اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هو أن يرى فيه جوهره الخاص وآدم هو المبدأ الذى تحققت به هذه الرؤية (فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين[١]) . وقد لجأ ابن عربى كفيلسوف صوفى أو كصوفى متفلسف على وجه أدق إلى التوريات فى الأخذ والتنسيق والتوفيق والتلفيق والتأويل حجبا لمقصوده عن مفهوم الجماهير سعياً وراء دفع سخطهم ذلك السخط الذى صلب وقتل على قسوته الحلاج والسهروردى ، ولكن ابن عربى مع ذلك واضح تماما فى قوله (الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولايسعها[٢]).

---

(١)، (٢) ابن عربى فصوص الحكم (فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية) ص ٤٨/٥٧ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ ، وانظر أيضا كارادىڤو: مفكرو الإسلام ص٢٢٣/٢٢٤ ج ٤، وانظر له : الغزالى ص ٢٦٠، وانظر أيضا الدكتور محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص١٤٠ القاهرة ، ١٩٤٧ — وانظر الدكتور عثمان امين : الرواقية ص ١٤٢/١٥٦، القاهرة ١٩٤٥ .

ولقد تطورت هذه النظرية حتى دخلت — كما سنرى — العصور الحديثة ، وأشهر من نادى بها اسبنوزا ت ١٦٧٧ م وهيجل ت ١٨٣٠م[١] ، وهم جميعا مع ابن عربى ومدرسته النابعة أصولها عن المصدر الهندى الشرقى القديم واقعون فى شبكة نَبْذِ فكرة الإيجاد والخَلْق من العدم ، وتوكيد فكرة الصدور أو الانبثاق أو الفيض ، لأن الخلق من عدم فى نظرهم بالضرورة أجنبيّة الخالق عن المخلوق ، وبالتالى تعدد الوجود ، ولو أقرّوا بالخَلْق لتناقضوا ولاشك أن لهذا نتائجه الخطرة فى عبادة الإنسان نفسه ، وإلغاء جميع المسئوليات الأخلاقية وإسقاط الأديان أو إذابتها فى دينٍ صوفى جديد يتفوق فيه الأولياء بروح الولاية على تشريعات النبوة ، أو على وجه أدق يظهر فيه أن روح الولاية هى جوهر النبوة ، ولهذا كان الأولياء أسمى عندهم من الأنبياء ، وكانت وحدة الوجود هى وحدانية الإسلام ، وكان التوحيد الذى يعرفه الإسلام كفرا وإشراكا فى نظر مدرسة ابن عربى وأصولها القديمة ولواحقها الحديثة . وإذا كانت البوذية المتطورة عن البرهمية قد أطلقت التصوف ضرورة مطلقة واجبة على كل الناس بعد أن كان شبه أرستقراطية مقصورة على الطبقات العليا من الناس وبعد الزواج فقط عند البرهمية ، فإن البوذية هى التى حطمت قيود الشعائر والتكاليف الدينية بعد أن آمن البراهمة بفائدتها ، فكانت البوذية مصدراً خبيثاً للنظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام فى إسقاط الشرائع وربطها بالعوام ، كما أعطت البوذية لأهل الملامة والفتوة مبدأ إذلال النفس توكيداً للشخصية الإنسانية فى الجانب السلبى كما سنرى فى كل مكان من دراساتنا التفصيلية .

بقى لنا من المصدر البوذى نظرية الفناء أو النرفانا الهندية ، وهما وإن تشابهتا فى رأى البعض فهناك خلاف فى رأيهم لا من ناحية المبدأ ، ولكن من ناحية النتيجة ، فإن النظرية فى الإسلام وإن أخذت مبدأ الفناء عن النرفانا البوذية ، إلا أنها فى الدائرة الإسلامية

---

(١) Spinoza : Ethique. Livre 2, prop 11

وانظر أيضا Dunan : Essai de philosophie general p. 605.

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧ (اسبنوزا ص ١٠٣ — ١١٦ وهيجل ص ٢٦٤ — ٢٧٢) .

الغالبة فناء إلى بقاء ، بينما هي الدائرة البوذية الهندية ذوبان في المطلق وتلاشٍ فيه . والواقع كما أرى أن تلاميذ بوذا أعلنوا أنه (من الممكن الوصول إلى درجة النرفانا في الحياة نفسها بإطفاء الشهوات وإزاحة أستار وحجب الضلالات، والتعقيم من جراثيم التناسخ)[(١)] . وعلى هذا فإن تلاميذ بوذا بتطويرهم لمذهب النرفانا ، الذى أكده « بوذا » نفسه فى أنه لن يصل بذاته إلى قداسة النرفانا إلا بعد موته — إن هؤلاء بتطويرهم المذهب يصلون بنا إلى توكيد التطابق بين النظرية الإسلامية والبوذية ، وأخذ الأولى عن الثانية مبدأ ونتيجة ، ما دام هناك إيمان بالبقاء بعد الموت ، أو عبر الفناء أو النرفانا ؛ إلا إذا اعتبرنا عدم وجود عالم آخر فى أمثال هذه الديانات بسبب إيمانها بالتناسخ ، فإننا هنا نجد الخلاف حقا فى معنى البقاء بعد الفناء فى الدائرة الإسلامية ، والتلاشى فى الدائرة البوذية .

بقى لى أن أذكر عن أثر البوذية فى الأفق الصوفىّ الإسلامى أن هذا الأثر بدأ قبل ذلك ، فالبوذية نشأت عن البرهمية قبل الميلاد بخمسمائة عام . وقبل الفتح الإسلامى للهند فى القرن الرابع للهجرة كان للبوذية أثرها الضخم فى فارس، مما يصل المصدر الهندى بالمصدر الفارسى فى الغنوص الشرقى ..

ثالثاً : المصدر الفارسى :

ذكرت فى المصدر الهندى قوة صلته بالمصدر الفارسى فى نقطتين : الأولى أن (مانى) حين نفى من فارس دخل الهند ، ونقل فيما نقل فلسفة التناسخ . الثانية أن البوذية التى نشأت عن البرهمية كان لها أثرها الضخم فى فارس قبيل الفتح الإسلامى للهند فى القرن

(١) الدكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ وانظر :

O'Leary Arabic Thought and its place in History. p. 190—197

وقد ترجم للعربية أخيراً .

وانظر جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميليه ص ١١٩ وقد أكد جولد زيهر أن أصول حلقات الذكر والمسابح هندى ، كما أكد أن إبراهيم بن أدهم (١٦٢ هـ) تكرار لبوذا .

الرابع الهجرى . وأضيف أن الزارادشتية الفارسية هى التى طوّرت العقائد الهندية المتعددة الآلهة إلى ثنائية الخير والشر وإله النور والظلام ، مما كان له أثره الضخم فى أساس الإشراقية عند السهروردى ومدرسته كما سنرى لَدَى الشيرازى .

ومجمل أثر المصدر الفارسى فى النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام نظرية الحق الإلهى ، والإمام المعصوم ، والحقيقة المحمدية ، مع ملاحظة أن شيوخ النظريات فارسيون أو من سلالات فارسية . فإذا قيل بأن ابن عربى قد أثر فى تصوف جلال الدين الرومى والعطار وهما فارسيان ، وكان هذا دليلا فى نظر البعض على تبادل الأثر ، فإننا نقول إن مدرسة ابن عربى نفسه حسب هذا المنطق متأثرة بمدرسة الحلاج والسهروردى وهما من سلالات أعجمية .

ولكن متى بدأ التأثر بالمصدر الإسلامى ؟ إذا عدنا إلى بدايات القرن الثانى الهجرى نجد الأثر الفارسى واضحاً منذ انتقال منصب الخلافة من دمشق الأموية العربية إلى بغداد العباسية المجاورة لفارس ، ومنذ إنشاء مناصب الوزراء وإسناده إلى الفرس خاصة ، ومناصب الكتّاب والمدونين والمترجمين وكانت فى يد الوزراء وفى رعاية الوزراء . لهذا كان من الأسماء الفارسية الأولى فى صدر الدولة أبوسلمه الخلال وأبو أيوب المورياني ويعقوب بن داود ، ويحيى البرمكى ، وبنو سهل أبناء ملوك فارس ، وكان من الكتّاب ابن المقفع ، وآل نوبخت ، والحسن بن سهل ، والبلاذرى ، وجبلة بن سالم ، وإسحق ابن زيد وغيرهم[1] . فإذا ذكرنا ممثل الثقافة الفارسية كشاهد أصيل فإننا نجد ابن المقفع (ت ١٤٣ هـ) ذلك الذى كان زارادشتيا وأسلم ، ولكنه ظل متهما بالذندقة ، حتى إن المهدى قال (ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله بن المقفع) . ويؤكد كثير من المؤرخين أنه لم يسلم إلا بعد كبر ، وأنه ألف فى الزندقة رسائل وكتبا[2] . وفى نهاية القرن الثالث الهجرى أسلم ساسان أمير بلخ ، وكان زارادشتيا ، وأسس المملكة الساسانية ، ودخل

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٢١٥/٤٨٧ وانظر تاريخ بغداد جـ ١٤٤/٤

(٢) الجهيشارى : الوزراء والكتاب ص ٢٤/١١٤/٣٤٣ وانظر ابن خلكان — : وفيات الأعيان ٢١١/١ .

جمع كبير من الديلم الزارادشتيين فى الإسلام على يد ناصر الحق بن محمد ، وكان للمانوية التى هى مزيج من الزارادشتية والنصرانية أثرها فى الجبهة الإسلامية مع هذه التيارات المختلفة منذ عام ٢١٥ للميلاد .

المهم أن زارادشت هو أول من تأثر به الفكر الإسلامى وأهم كتاب عرفه العرب هو الأبستاق ، أو الأفستا الذى يرجع تاريخه إلى القرن العاشر قبل الميلاد والذى تم جمعه فى القرن السادس الميلادى . وقد أكد ديورانت[١] أن له أصولا فى الفيدا الهندية ، كما أكد راسل[٢] أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعاً هى مزيج من العقائد الفارسية القديمة . وفى هذا وذاك توكيد لارتباط وقوة المصدر الهندى الفارسى الشرقى فى الفلسفة الدينية . إن المانوية المتأثرة بالزارادشتية كانت هى محكّ الجدل بين الفرس والمسلمين . وقد أكدت المانوية عالمين أولهما الخير أو «أهورا مازدا»، وثانيهما الشر وهو «أهرمان» حسب المصطلح الزارادشتى ، وحين نجد إله الشر فى الزارادشتية مسوقا إلى الهزيمة فى النهاية بانعدام الرذيلة نجد أن المبدأين فى المانوية أزليان أبديان متساويان كما يذكر الشهرستانى[٣] . وقد كانت المانوية مثار الصراع منذ عهد القديس أوغسطين (ت ٤٣٠ م) حتى دخلت مجال الفكر والجدل فى الإسلام مع الإمام جعفر الصادق ومدرسته (ت ١٤٨ هـ) . كان « مانى » يشقى الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية عامة فى أن الخلاص النهائى نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقى لن يكون إلا بالطهارة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد . والواقع أن تطور الأفكار اللاهوتية مدين للفرس بتحولين خطيرين كان لهما أثرهما على تاريخ الأديان والنظريات الفلسفية عامة[٤] : الأول أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان الشعائرية فكرة

---

(١) ول ديورانت قصة الحضارة الشرق الأدنى ترجمة محمد بدران ص ٤٢٧ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود جـ ٢ ص ١٩٦، القاهرة ١٩٥٦ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٥، ٦٧ .

(٤) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ص ٩٠ وانظر ماسون أورسيل الفلسفة فى الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص ١٠٣ .

إله رئيسي تجمع في ذاته كل شيء. الثاني : أنهم أعطوا للإلهة صفة المخلص وحين جاءت آلام السيد المسيح حولت (يهوه) أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم ، وهو هو « البوذا » الإنساني المتجسد القديم الذي كان مبدأ وأساساً للوجود ، ومرشداً للخلاص الأبدي ، في حين أخذ « فيلون » عن الفارسية فكرة « الديناميزم » أو المجردات السماوية ، التي انتقلت كوسائط في الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية .

إن نظريات المصدر الفارسي تؤكد في وضوح نظريات حق الملك الإلهي المقدس التي قادها غلاة الشيعة في حلول وتناسخ الجزء الإلهي في الإمام المعصوم ، ونظريات الحقيقة العيسوية أو المحمدية ، وأنها أول تعين لله ، ومنه تفرعت المخلوقات صدوراً وفيضاً استنادا إلى الأفستا التي تقول : « إن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه عن طريق الكلمة الإلهية المشتركة[(١)] » في الغنوص المصري والهندي والفارسي المتداخل في الغنوصية الشرقية . .

وعلى هذا فكل ما ذكره فيلون اليهودي في اللوغوس ، وأفلوطين في الكلمة والحلاج في الحقيقة المحمدية ، وابن عربي في الإنسان الكامل ، وابن الفارض في قدم الروح المحمدي وجمعيته ، وكل ما ذكره الشيعة الغلاة في الفيض عن النور المقدس اقتباسا عن الأفلوطينية في نظرية الصدور ، وكل ما ذكره الحلاج وابن عربي في وحدة الأديان نقلا عن « كليان » السكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة يتشكل في صور كل زمان معين ، وكل ما ذكره الصوفية في الإسلام عن الأقطاب أنهم الامتداد لتلك الصور بل أسمى منها — كل هذا في الواقع مصدره زاراد شتي نجد أصوله في الأفستا والمانوية المتطورة عنه ، كما نجد في ذلك ينبوع المدرسة الإشراقيــة الخالصة . فإذا عدنا إلى النص في الأفستا [(٢)] نجده يقول :

(1-2) Zanda—Avesta : Trad—Anquetil p. 38—53.

وانظر دكتور أبو العلا عفيفي : نظرية الإسلاميين في الكلمة مقال في مجلة كلية الآداب م ٢/ج ١/١٩٣٤ ص ٤٧ .

(إن الصفى أو الولى أو الـكلمة الذكية . . كل أولئك كان قبل أن تـكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار) . . هذا معناه أن إله الخير لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التى يتألف منها الـكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بوساطة الـكلمة الإلهية.

ولا شك أن الأستاذ براون[١] Brown كان غير دقيق حين ذكر (أن جهلنا عما كان شائعاً من الأفـكار فى العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراساتنا إذا مضت فى المنهج المقارن عسيرة جداً) ، فالواقع أن الدراسة فى هذا المنهج المقارن تؤكد أثر الغنوص الفارسى المشترك مع الغنوص الشرقى فى أصول نظريات الفلسفة الصوفية فى الإسلام .

وقد أراد أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى[٢] أن يؤكد مكان ابن عربى وابن الفارض فذكر أنه مهما كان أثر الفرس فى التصوف الإسلامى على يد الـكرخى والبسطامى والحلاج والسهروردى وغيرهم فإن ابن عربى فى مدرسته كان له الأثر فى تصوف جلال الدين الرومى والعطار بل كان له الأثر فى إقامة التصوف الإشراقى . والواقع أن التصوف الإشراقى هو الآخر مدين للغنوص الفارسى القديم الممتزج بالغنوص الهلينى القديم والحديث .

رابعاً : المصدر اليهودى :

أول مانلاحظه أن جولد زيهر اليهودى هو حامل راية تأثر الصوفية المسلمين باليهودية. ولاشك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين رادُوا الغلوّ الشيعى منذ عهد السبئية الأولى ، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالإسرائيليات ، وإن كانوا السبب المباشر فى نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامى الأصيل فى نفس الوقت .

فإذا رجعنا إلى أثرهم فى النظريات نجد أثرهم فى نظرية تناسخ الجزء الإلهى لدى

(1) Brown : A Literary History of Persia Vol I p.419.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٠ القاهرة ١٩٤٥ .

الإمام علىّ ، وتسلسل النور المحمدى من لدن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين — ذلك التسلسل الذى مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع .

فإذا فحصنا الإسرائيليات فى علم الحديث ، فإننا نجد أن ما وضعوه كان يمس التشبيه والتجسيم ، حتى قَرَّب مسائل ونظريات الاتحاد[1] من المسلمين . يقول الشهرستانى[2] عن تأثر المسلمين : أنهم (وجدوا التوراة ملأى بالمتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول من طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقا) ، ولما وجدوا الفرق اليهودية اليوذعانية وغيرها تقول بأن للتوراة ظاهراً وباطناً أكدوا ذلك فى أساس المنهج الصوفى ، ولقد أثارت قصة موسى على الطور فلسفة خلع النعلين ، والنار المقدسة ، والشجرة المقدسة وطُوَى الكون ، وتكليم الله ، ومقام « لن ترانى » ، وذبح إسماعيل ، كما أثارت قصة موسى مع الخضر أسرار ونظريات العلم اللدنى (وعلمناه من لدنا علما)[3] . فإذا ذكرنا الحلاج — كما سنرى — وهو يستكمل الدورة الناقصة فى سلم الكمال الإلهى ، فإننا نراه وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع ينادى بآية موسى القرآنية (وعجلت إليك رب لترضى) ، ونراه يصعد فى نظريته فيما فوق طور موسى مستكملا ما لم يستكمله محمد صلى الله عليه وسلم كما يرى ، وذلك عن طريق الاحتراق عبر النداء المقدس من جانب الطور الأيمن .

ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبدإ ووسط وكمال ، وكان المجىء أشبه بالمبدأ والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، فإن التوراة قد عبرت للجبهة الإسلامية عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجىء على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على « ساعير » (جبال

---

(١) ، (٢) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١/١٢٤ طبع القاهرة ١٩٦٣ م . وانظر الدكتور على النشار : نشأة الفكر ط ٢/٥٠ .

(٣) آية ٦٥ من سورة الكهف (١٨) .

فلسطين)، وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالإعلان على فاران (جبال مكة)[١]، وقد سجلت التوراة هذه المواقف التى عاشتها النظريات الصوفية فى مجال الأديان الثلاثة. ونص التوراة هكذا[٢] :

هوفيع مهار فران واتا مربوث قدس

وترجمتها (جاء الله من سينا وأشرق من ساعير واستعلن فى فاران) .

وقد ترجمها إلى الفرنسية الأستاذ كلمان هوار[٣] H. C. L. Huart الأستاذ فى مدرسة الألسنة الشرقيه فى باريس عام «١٩١٦» فى نصوص ترجمته لكتاب البدء والتاريخ المنسوب إلى أبى زيد البلخى وهو لمطهر بن طاهر المقدسى:

والنص الفرنسى للفقرة السابقة العبرية هو :

« Dieu est Venu du Sinai, il a Brillé de Sâîr, il S'est manifesté des montagnes de Pharan »

ومعنى هذا[٤] كما تقول النصوص جميعها أن طور سينا مظهر موسى عليه السلام فى الوادى المقدس ، وأن « ساعير » جبال فلسطين مظهر عيسى عليه السلام ، وأن «فاران» إعلان الله رسالته الأخيرة حقيقة ومظهر محمد صلى الله عليه وسلم . فإذا تفحصنا «فيلون» الفيلسوف الصوفى اليهودى السكندرى الذى ولد بالإسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد ، وتوفى بعد عام ٥٤ من الميلاد فى عصر الحواريين ، وكان يلقب بأفلاطون اليهود، فإننا ندرك مدى تأثر الدوائر الصوفية فى الإسلام بالمصدر اليهودى الشرقى ، الذى كان له الأثر فى الأفلوطينية المحدثة والدوائر المسيحية ، وبالتالى فى الدائرة الإسلامية والفكر

---

(١) الدكتور على النشار : المصدر السابق ص ٤٣ .

(2-3) M. C. L. Huart : Livre de La Création et de L'Histoire. Tome Cing. Paris1916. p. 34—35.

عن كتاب البدء والتاريخ للمقدسى الذى ترجمه هوارت .

(٤) الشهرستانى :الملل والنحل جـ ١٢٤/١ المصدر السابق .

الإسلامى . إن التفكير الشرقى عند « فيلون » يبدأ بطبيعته من الدين ، ثم يستعين بالفلسفة ، وعلى هذا فمهما كان استقاء « فيلون » من الهللينية إلا أن الحقيقة الدينية هى الجوهر فى فلسفته اللاهوتية . فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة عن نقطة التقابل بين فيلون والهللينية نجد ذلك واضحاً فى فكرته عن اللامتناهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى . لقد كانت النظرة الهللينية تؤكد أن اللامتناهى أحط درجة من المتناهى ، لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللامتناهى غير المحدود ، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته عكس المتناهى المحصور الصفات (والله لما كان هو اللامتناهى ، فإنه يشمل كل الصفات الكمالية من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية . وعلى هذا فالعقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللامتناهى فى صفاته الكمالية اللامتناهية بدرجة لامتناهية)[1] .

من هنا نجد المدخل الدقيق للحدس أو الذوق الصوفى ، الذى هو تَفَوُّقٌ لما فوق العقل ، وهو ما نلمسه قوياً فى الأفق الصوفى الإسلامى بعد المسيحى والأفلوطينى عن المصدر الشرقى اليهودى . وقد فلسف « فيلون » نظرية اللوغوس التى عَبَرَت النظرية المسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلوطينية فى نظرّية الوسائط التى أخذها هو عن مُثُل أفلاطون فى الصور والنماذج الأفلاطونية ، أو عن القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة ، كما فى النظرية الرواقية ، وهى الملائكة فى النظرية اليهودية ، أو الجنّ كما فى النظرية اليونانية الشعبية ، لكن أهم ما يتصل بنظرّية الوسائط فكرة الكلمة أو نظرية اللوغوس المذكورة فى التوراة ، وحكمة سليمان ، ثم فى المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع الذى دوّن فى القرن الثانى للمسيح عليه السلام تحت تأثير فيلون . فإذا قلنا إن فيلون اقتبسها أصلا

---

(١) اميل بريهييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى : ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار ص ١٢١ — ١٥٧ القاهرة ١٩٥٤ .
وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص ٩٣ / ١٩٥٤ .

وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها القوة التى تحفظ الموجودات جميعها ، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة المقومة لجميع الأشياء ، فإن «فيلون» قد خالف النظرة الرواقية فى أن الكلمة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية ، وبين المخلوق. بينما هى عند الرواقية هى الإله الأكبر وهى باطنة عندهم فى جميع الموجودات، بمعنى أنها ليست مخلوقة. هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به فيلون ، وهو هيراقليطس الذى قال «باللوجوس» على أساس أنه القانون الذى تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد فى الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن تحول الانقسام إلى وحدة فى النهاية . المهم أن الطابع الأساسى عند فيلون فى نظرية اللوغوس أنها أصبحت معقولة ، والمعقول لا يمكن استخلاصه مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء . وعلى هذا فنحن نجد عنصراً ثالثاً مزدوجاً أخذه عن أفلاطون فى نظرية الصور ، وعن المدرسة الفيثاغورية أيضاً فيما يتصل بفكرة الواحد . . .

أما كيف تأثر فيلون بالرواقية وطوّر فيها لدى نظرية اللوغوس ، فقد نقل عنهم أن الكلمة كأساس هى الله، وهى القوة الحافظة لجميع الأشياء ، والقوة التى تسود الموجودات جميعاً كموجِدة وحافظة فى وقت واحد، ثم طوّر هذا بأن قال بأنها حالّة فى كل مكان وباطنة فى جميع الموجودات ، وبأنها كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات ، أو بتعبير الرواقية بأنها البذور أو العلل البذرية التى تنشأ منها الموجودات . . على هذا تكون الكلمة عند فيلون باطنة وقوة لا تدرى هل هى معقولة أم غير معقولة ، فالرواقيون لا يقولون بأنهامعقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى لا يعترف به الرواقيون، وفيلون يقول كالرواقيين بأن العالم خلاء من شأنه أن يوجد هُوّاتٍ وشقاقاً بين الموجودات . أما القوة التى تربط بين هذه الانفصالات وتجعل الموجودات فى وحدة فهى «اللوغوس» وهذا المذهب فى الكلمة هو مذهب وحدة الوجود فى الأفق الإسلامى الصّوفى .

أما المذهب الثنائى الذى يقول بالعلو المطلق بالنسبة لله فى صلته بالكون ، فلا يتفق مع فيلون ومن سلك نهجه فى قولهم بأن الكلمة باطنة فى الكون على صورة قوة حالة فيه ،

وهى هى الله فى حقيقة الأمر . لكن «فيلون» يعود فيقف موقفاً متأرجحاً بين بين فى تحديد الصلة صلة « اللوغوس » بالله ثم بالكون ، فهو يريد أن يحتفظ لله بالعلو المطلق . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله واللوغوس ، حتى يكون فى وسعه أن يبين وظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله ، فهو ينعت للوغوس بأنه ليس أزليا كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات . وهى هى نفس الصورة التى نجدها فى « يسوع » الكلمة ابن الله ، الصلة بين الله والمخلوقات — تلك الصورة التى دخلت المجال الإسلامى عن طريق السبئية الروّاد الأوائل للغلوّ الشيعى ، ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدى ، وحلول أو تناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة عن طريق المعصوم ، ثم الأقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص Salvation بمعناه الدينى أى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حال اللامتناهى ، وهو ما يعبر عنه فى المسيحية بفكرة الخلاص من الخطيئة وفى الصورة الإسلامية عند البسطامى بالاتحاد ، وعند الحلاج بالشهود أو الحلول ، وما تفرع عن الاتحاد والحلول من وحدة الوجود فى مدرسة ابن عربى .

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلوطينية فهى تتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله ، بأن يُفْنى نفسه فى الله ، بمعنى أنه لا يمكنه التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأنّية والأينية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده . وعلى هذا فمعنى معرفة الله هى إدراكه إدراكا مباشراً معايناً دون وسائط عن طريق المجاهدة ، ثم العلم ، ثم اللطف الواهب للقداسة . وقد كانت هناك وسائط فى الأفق المسيحى حطمها « فيلون » كما حطمها الراهب سمعان كما ذكرنا من قبل . وقد تحطمت الوسائط لهذا فى الدوائر الإسلامية مع الحلاج وابن عربى ، لأن المحطمين للوسائط وضعوا أنفسهم فى الدرجة الثالثة العليا ، وهى درجة اللطف الواهب للقداسة بعد أن سموا فى درجة المجاهدة والعلم أو العرفان إلى الغاية ، وهى درجة المعرفة المطلقة درجة الكمّل خواص الخواص ، وفى تلك

التجربة لا حدود للمعرفة ، ولا تحديد للمعرفة بل هى تجربة وتذوق ومعاينة يحياها الواصل الكامل ، كما عاشها الحلاج نظرياً وعملياً ، ويكون لا فى حالة قلق بل فى حالة طمأنينة ، هى حالة النفس المطمئنة التى قيل لها ، أو قال الله على لسانها كما يتفلسف الحلاج فى معنى قول الله (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية[١]) . وهنا ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل ، فيكون الواصل بلا كيفية ولا فعل ، وهذا هو أعلى درجات الطمأنينة المطلقة .

والجديد فى فيلون هو (أن الوحى والعقل متفقان وأن عبادة الله عقلية[٢]) وهو مافَلْسَفَهُ من بعده أوغسطين ، ثم الغزالى على أساس لاهوتى متشابه هو : أن الأصل هو الإيمان ، وأن التعقل تالٍ له ، وهى خلاصة الخلاصة فى كل فلسفة لاهوتية . فنحن نؤمن لكى نتعقل ، ونحن نعقل الإيمان ونتعقله ، ليكون معقولا . أمرٌ آخر هو أن المنهج الحدسى غير المتوقف عند التجربة الحدسية كما عند «فيلون» ، ثم الغزالى فيما بعد — كما سنرى — كان تجربة فائقة للعقل ولما فوق العقل . ولاشك أن منطق الفلسفة « اللاهوتية » التى لاتنكر العقل بل تسترشد به وتعرف له حدوده بما يُعْجِزُهُ — فيما وراءه أو ما فوقه — لاشك أن هذا يحدد إطار وروح المنهج الشرقى إزاء المنهج الهللينى المتوقف عند النظر الصرف . بقيت لنا نقطة خطيرة حول مصدر ثقافة فيلون . والعجيب أن « للرواقية المصرية » كما يقول بريهييه « أثرها البالغ فى فلسفته » فقد عاش فيلون فى بدء العصر الإمبراطورى الذى اتحدت فيه المذاهب الدينية فى مصر مع الفلسفة الرواقية . وقد أثبت الأستاذ إميل بريهييه[٣] (أن العبادة الروحية لفيلون ميراث بعيد عن كتاب الموتى الذى اكتشف فى مقابر مصر القديمة . وإذا كان صدى كتاب الموتى الذى تمت كتابته فى القرن السابع قبل الميلاد قد تردد فى مؤلف من القرن الأول الميلادى مع فيلون — فلاموجب للدهشة

---

(١) آية رقم ٢٧،٢٨ سورة الفجر رقم ٨٩ .

(٢) إميل بريهييه : الآراء الدينية والفلسفية ص ٣٩٤ ص ٤ — ٣ — ٣١٦ .

(٣) وانظر أيضا ص ٢٨٨،٢٩٨ من الكتاب ص ٣٠٤ — ٣١٦ .

كما يقول بريهييه : (أن يكون التصوف الفيلونى مستمداً من نفس الأوساط المصرية التى جمع منها بلوتارك أفكاره الواردة فى رسالة « إيزيس » . فقد عرفت نظرية مصرية يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد أن اللوغوس « فتاح » بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الأسمى بحكم أنه مشترك معه فى الجوهر والعنصر) . فإذا قيل إن هذا هو مايوجد فى الكتب الهرمسية — فإن المؤلفات الهرمسية قد ظهرت كما يقول بريهييه فيما بعد ذلك . وهذا يؤكد قيمة المصدر المصرى وأثره فى الفلسفة الرواقية واليهودية والمسيحية ثم الإسلامية فى الدوائر الصوفية الفلسفية .

الفصل الثانى

الغنوصية الغربية

أمامنا حقيقة هامة ترتبط بأثر المصدر الهلليني القديم ، وهى أنه كان أقوى أثراً فى دوائر الفلسفة المشائية الإسلامية عنه فى الدوائر الصوفية . لهذا لا يمكن التفريق بين المصادر الهللينية فى شُعبها الثلاث : اليونانية ، والمسيحية ، والأفلوطينية ، فإن أقوى المصادر التى أثرتْ الأفق الصوفى فى الإسلام جاءت مباشرة عن الأفلوطينية رغم أن العرب توهموها هللينية قديمة عن أرسطو ، ثم إن الأفلوطينية كما يقول (إنج) هى البناء الحيوى للاهوت المسيحى ، ومن المستحيل استحالة مطلقة أن نفصل الأفلوطينية عن المسيحية دون أن نمزق المسيحية تمزيقاً [1] . ثم إن أفلوطين كما يقول القديس أوغسطين قد عاش أفلاطون حياة ثانية)[2] . فإذا عدنا إلى الفلاسفة قبل سقراط نجد أخطر النظريات أثراً لدى الصوفية فى الإسلام وهى نظرية وحدة الوجود كما وجدناها فى الغنوص الشرقى ، وإننا لنجد هؤلاء الفلاسفة فى هذه النظرية يؤكدون عدم التفرقة بين الله والطبيعة ، فالطبيعة عندهم هى الله ، والله هو الطبيعة . .

واللفظ اليونانى القديم [Pantheisme παν θεοs] ومعناه وحدة الوجود مكون من مقطعين الأول παν ومعناها كلّ ، و θεοs ، وهى الله . والمذهب يقول بأنه لاشىء إلا الله وأن كل شىء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالا لله ، وعلى هذا قامت نظرية محيي الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ) مهما حاول الرمز والإلغاز ، فهو يؤكد ذلك كما سنرى فى قوله: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها) وهو ماقاله اسبنوزا (ت ١٦٧٧م) فى القرن السابع عشر . أما كيف تأثر الأفق الإسـلامى بالنظرية الهللينية ، فإننا

---

(١) ، (٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية جـ ٢ ص٤٤٩ — ٤٥٠ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود — القاهرة ١٩٥٤ م . وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ٥٦ ، القاهرة ١٩٤٦ .

نجد أنه أخذها مباشرة عن الأفلوطينية ، وهذا يقتضينا إجمال مفهومها الأفلوطيني ، لأننا سنفصّله عند حديثنا مع محيي الدين بن عربي لدى نظريته في وحدة الوجود وغيرها .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين تقول إن الكثرة في الواحد . أما وحدة الوجود بالمعنى العام فتقول بالكثرة في الواحد ، والواحد في الكثرة ، والفارق هو نقطة البدء . هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد ، أم تكون نقطة البدء هي الكثرة التي نرتفع منها إلى الواحد ، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة[1] . المهم أنه يجب على النفس الإنسانية في النظرة الأفلوطينية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حال الوحدة المطلقة التي تكون فيها النفس في حال الفناء والمحو ، ويصبح كل شيء في حالة عماء تسميه الدوائر الإسلامية الصوفية حال الغراب الأسود ، كما أسمته الدوائر المسيحية الصوفية الليلة الظلماء . فإذا ارتفع الإنسان من مرتبة الفناء والمحو بعد أن يجتاز جسر القلق والتردد والخوف إلى مرتبة الطمأنينه بعد مرتبة الصعق أصبح وكأنه هو الله أو بأنه الله ، كما قال البسطامي والحلاج.

وقد تشابهت الصوفية المسيحية والإسلامية في إسقاط التفرقة وإلغاء التمايز بين العاقل والمعقول ، حتى يصل الأمر في النهاية إلى البداية مع الاتحاد بالله ، وهو حال النفس المطمئنة . وحين يفصل أفلوطين في وصف هذه الحالة يؤكد أنها تأتي لا باختيار بل تتلقاها النفس وكأنها نور يهبط عليه ، وهو هنا يؤكد لنا وحدة الشهود في هذا الاتحاد ، والبقاء عبر الفناء ، كما أنه هنا شرقي يمثل الروح الشرقية أكثر مما يمثل الروح اليونانية التي تؤكد وحدة الوجود بمعناها المعروف العام . ذلك المعنى الذي انقسم إلى صور كثيرة أهمها أن الله شيء واحد يظهر في صورتين : صورة الامتداد مع المادة ، وصورة الفكر مع الروح ، أو أن الله ليس إلا العالم . الواقع أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى وحدة وجود باطنة immanent ووحدة وجود صدورية immanentiste . الأولى تقول بأن الله حالّ في

---

(١) الدكتور عبدالرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ص ١٣٣ ، القاهرة ١٩٥٩ .

الـكون . أما الثانية فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه المخلوقات ، والصدور لا يمس جوهر الله . والنوع الأخير فى مذهب الصدور هو النوع الأفلوطينى الذى دخل الأفق الصوفى الإسلامى أولا ، وإن كان كلاهما ينفى عملية الخلق من العدم كنتيجة محتومة مهما حاولنا وتعسفنا فى نَفْىِ ذلك . ولاشك مطلقاً فى أن النوع الأول من مذهب وحدة الوجود وهو المعنى الباطنى الحال فى الـكون قد دخل تحت مصطلح الحلول Incarnation فى القرن الثالث الهجرى . والرابع الهجرى مع الحلاج ، وهو ما يسمى الآن فى العصر الحديث باسم الواحدية Monisme .

فإذا عدنا إلى تاريخ الاتصالات الأولى نجد أن الثقافة اليونانية كانت هى الثقافة المسيطرة على العقول فى الشرق منذ عهد الإسكندر بالإضافة إلى ثقافات الشرق نفسه ، حتى إذا أقبل المسلمون على حضارات غيرهم من الأمم القديمة كان إقبالهم على الثقافة الهللينية بمعونة نساطرة الحيرة ويعاقبة غسّان ، والسّريان فى الشام وغيرها ، والصائبة من أتباع زارادشت ، واليهود ، والنصارى . لـكن الذى نؤكده أن باب الاتصال المباشر كان الأفلوطينية المحدثة ولو أن المسلمين حسبوها لأرسطو حين اعتقدوا خطأ أن كتاب الربوبية له ، وهو فى الواقع لأفلوطين الذى عرفوا من ورائه أفلاطون والثقافة اليونانية القديمة .

إننا نلاحظ أن الأستاذ نيكلسون[1] يرى أنّ الأثر كان فى القرن السادس الهجرى ، ويختلف معه ماسينيون[2] ، فيرى على وجه أصح أنه كان فى القرن الرابع ، والواقع أنه فى القرن الثالث ، بدليل أن الربوبية ظهرت عربية فى الوسط الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى وكان لها أثرها المباشر فى نظريات الاتصال الفارابية ، ونظريات البسطامى

---

(١) نيكلسون Nicholson : Origin Development of Sofism : Journal of Royal Asiatic Society 1906. p. 303—320.

(٢) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف .

والحلاج[١] . فإذا اعتمدنا على جهد اصطفان بن صُدَّيلي الغنوصي السرياني الذي كان أستاذاً في مجمع « أريوباجوس » الذي تخرج منه ديونيسيوس Dionysius الأريوباجي ، والذي كان معاصراً ليعقوب السروجي الأديب السرياني المشهور (ت ٥٢١ م) أقول- إذا عدنا إلى اصطفان بن صديلي ، وجهوده في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي وفي «الرُّها» بالذات ، فإننا نجد من جهوده الخطيرة أنه نقل بعد رحلاته في مصر وغيرها مذاهب وحدة الوجود وعاد ونشرها في (الرُّها) ، كما اشتغل بشرح الإنجيل ، وأنكر أبديّة عذاب جهنم ، وأكد أن المذنبين سيعودون إلى الجنه بعد تطهير . وكان لهذا أثره في سخط أهل « الرُّها » فطردوه ورموه بالإلحاد ، فرحل إلى دير في بيت المقدس ، ووجد لآرائه هناك أرضاً خصبة ، وجمع آراءه ، ونسبها إلى ديونيسيوس لشهرته[٢] . من من هنا لانجد غرابة مطلقاً في الدوائر الصوفية في الإسلام انتشار مثل هذه الأقوال التي شاعت مع جهم بن صفوان ، ثم اندفعت في أفق الفكر الإسلامي ، حيث شكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود ، وكل مركبات « الثيوصوفية » بتأثير الأمشاج المختلطة مع الغنوص الشرقي القديم . فإذا نظرنا في مذاهب الفيض الأفلوطيني — نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية — كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في الأفلوطينية ، وهذا مانجده في مدرسة ابن عربي في الحقيقة المحمدية أول فيض من الذات الإلهية ، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات ، وعند ابن الفارض في وحدته الشهودية وفي مذهبه في القطبية والحقيقة المحمدية ، وعند الإشراقية السهروردية والشيرازية التي تجعل الله نور الأنوار فيّاضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول ، وبالجواهر الغاسقة

---

(١) انظر Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 5. p. 510
وانظر الدكتور مراد كامل والدكتور محمد حمدي البكري : تاريخ الأدب السرياني منذ نشأته حتى الفتح الإسلامي . ص ١٤٣، ١٤٤ .

(٢) انظر Dictionnaire de Théologie Catholique V. 5. p. 987
وانظر مراد كامل في مصدره السابق ص ١٤٣، ١٤٤ .

الناشئة عن الأنوار ، وهى الأجسام ، حتى المصطلحات فى المثل أو المعانى الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والعلة والمعلول ، والوحدة والكثرة ، وتحقق الذات فى الموضوع وشيوع الموضوع فى الذات [١] .

كل هذا يعود إلى أصوله الأفلوطينية التى تعود هى الأخرى إلى الغنوص الشرقى والغربى المؤول فى الفلسفات اليهودية والمسيحية اللاهوتية . لقد أخذت النظريات الصوفية لدى الصوفية الفلاسفة أو الفلاسفة الخلص لدى المشائية الإسلامية جوهرها من الأفلوطينية، وخاصة فى المعرفة الإشراقية ، التى تُلْقى إلقاء فى النفس عند تَطَهُّرها وتحررها ، ويكفينا دليلا التاسوع الخامس [٢] لأفلوطين الذى يقول : (النفس التى لاتضاء بضوئه تظل بغير رؤية) ، فإذا أضيئت فإنها تحتوى على كل ماتنشده فترى الأسمى بالأسمى — ترى الأسمى الذى هو فى الوقت نفسه وسيلة الرؤية لأن مايضىء النفس هو نفسه الذى تريد رؤيته ، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس . لقد مارس أفلوطين (ت ٢٠٥ م) هذه التجربة ، وأعطى الاتجاه للفارابى وابن سينا ، والحلاّج والسهروردى ، وابن عربى وابن الفارض ، وابن سبعين وبقيه الركب المشائى أو الصوفى . يقول أفلوطين (وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلتُ نفسى ، كنت حينئذ أحيا ، وأظفر باتحاد مع الإلهى) [٣] (يجب علىّ أن أدخل فى نفسى ، ومن هنا أستيقظ . وبهذه اليقظة أتحد بالله) (يجب علىّ أن أحجب عن نفسى النور الخارجى لكى أحيا وحدى وحدى فى النور الباطن) [٤] . ثم إن تعريف أفلوطين لسقراط فى قوله : (اعرف نفسك) يؤكد لنا بأن

---

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمى . ابن الفارض ص ٢٥٨،٢٦٤،٢٧٧ ، القاهرة ١٩٤٥ .

(٢) ، (٣) أفلوطين : التاسوع الخامس ٣ ، ١٤ — التاسوع الخامس ٣ ، ١٧ ترجمة ماكنا Mckenna . « انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ٥٦ القاهرة . — وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ص ٤٤٩،٤٥٠ القاهرة ١٩٥٤ . وانظر الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ص ٧٢ — ٨٢ الإسكندرية ١٩٦١ .

(٤) التاسوع الرابع وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية المصدر السابق ص ٤٥٠ .

منهجه الذى دخل الأفق الإسلامى يقتضى أن ينطوى الإنسان على نفسه ويسد كل المنافذ التى تربط بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا عدنا إلى فكرة الصدور الأفلوطينية فإننا نجدها ليست مستقاة عن اليونان كأصل للأفلوطينية ، بل هى عن الشرق أو الغنوص الشرقى المصرى ، أو الهندى أو الفارسى الممتزج بعضه ببعض . فإذا تفحصنا نظريات الفناء ، والاتحاد ، والحلول ، والناسوت واللاهوت ، فإننا نجد أولا أن نظرية الفناء كما نشدتها المسيحية تؤكد أنها تنشد حقيقة عليا على أساس عينى تاريخى ، وأنها ربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين . أما عند الأفلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت مذهبها فى جو من الحرية لا يتعلق بفرد أو حادث . وبينما تنزل المسيحية بالله إلى مستوى الإنسان بمعنى حلول اللامتناهى فى المتناهى ، وهو ما أخذه الحلاج ـ نجد الأفلوطينية ترتفع بالمتناهى إلى مقام اللامتناهى ، وباتحاد الإنسان بالله عبر صعق الفناء ، وهو ما أخذه البسطامى وماتطور مع البسطامى والحلاج إلى نظرية وحدة الوجود بصورها المختلفة الباطنة والصدورية .

أما التثليث فى الأقانيم الثلاثة ـ الأب والابن وروح القدس فى الفلسفة المسيحية ـ ذلك الذى وجدنا أصوله فى اللاهوت المصرى القديم مع أوزيريس وإيزيس وحورس ، فإننا نجد تطويراً له عند أفلوطين المسيحى فهو لا يقول بأن هذه الأقانيم الثلاثة هى الله كما تقول المسيحية وغيرها وإنما يجعلها صادرة عن المبدع الأول أو الواحد منفصلة عنه .

ويضطرنا الحديث عن الأقانيم الثلاثة للتعرف على اللاهوت والناسوت والحلول والاتحاد ، وأثر ذلك فى الدوائر الإسلامية ، ومناقشة أهم ما أثير حول هذه الموضوعات وما نتج عنها فى الجبهة الإسلامية من نظريات لنصل بعدها إلى الناحية العملية فى الهللينية قديمها وحديثها ، وأثرها فى السلوك الإسلامى لدى الصوفية .

يقول الشهرستانى[1] متحدثا عن الخلاف حول معانى النزول والتجسد والصعود :

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٣٩ ، ٤٤ .

(واختلفوا فى كيفية الاتحاد والتجسد : فرقة ترى أنه أشرق إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطبع فيه انطباع النقش فى الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرع بالناسوت وفرقة ترى أن الكلمة مازجت جسد المسيح ممازجة اللبن بالماء .

فإذا[1] عدنا إلى أهم المذاهب المسيحية التى اختلفت فى هذا فإننا نجد أقدمها الملكانية ، وكانت منتشرة فى البلاد التى فتحها المسلمون . وقد ذهبت الملكانية إلى أن الله (ثالث ثلاثة كلها لم تزل) أى أن الصورة الإلهية هى أب وابن وروح القدس كلها لم تزل .. أى أنها قديمة . . أى أنها فصلت الجوهر عن الأقانيم كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتزاج بين الأصول الثلاثة فحدث على الشكل الآتى : الجوهر « الله » والناسوت الكلى (جسد المسيح) وهو قديم أزلى أى الجسد من « قديم أزلى وهو الله »، والكلمة العنصر الثالث من عنصر الوجود اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، فمريمُ إذَنْ وَلدتْ « إلهاً أزلياً »، والقتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت فى رأيهم. ويؤكد ذلك النص الملكانى القائل : (من أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بيلاطس ، ودفن ثم قام فى اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه) . وقد أعلنت الملكانية التثليث واضحاً ، وَرَدَّ القرآن الكريم على ذلك رداً واضحاً نَصُّه : (لقد كفر الذين قالوا إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثة..)[2].

هذه هى الملكانية ، أما الفرقة الثانية فهى النسطورية ، ولم يظهر نسطور فى أيام المأمون كما ذكر الشهرستانى ، ولكنه ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى قبيل وفاة أفلوطين ت ٢٠٥ م أو عقب وفاته بقليل — فى بيزنطة والقسطنطينية . وقد انتهى من نقاشه العقلى إلى حقائق جديدة قال فيها: إن المسيح عليه السلام إنسان ولد إنساناً ، وإن « مريم » إنسان جزئى ، ولا يلد الإنسان الجزئى إلا مثله جزئياً ، ثم حدثت النعمة الإلهية ،

---

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ص ٥٧ .

(٢) الشهرستانى: المصدر السابق ج٢ ص ٣٦ ، ٤٤ وانظر الدكتور النشار المصدر السابق ص٥٧ .

فاتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل من قبل بسائر الأنبياء فى نظرية التسلسل، ولكن صلته بالمسيح عليه السلام كانت أكثر دواماً واستقراراً [١] .

أما الاتحاد بجسد المسيح فلم يكن امتزاجاً ملكانياً أو ظهوريا يعقوبيا ، ولكن كإشراق الشمس فى كوة ، أو على بلّور ، أو كظهور النقش فى الخاتم ، والاتصال هنا معنوى . أما الصلب ، وأما القتل فللجزء الناسوتى ؛ لأن الإله لا تحل فيه الآلام . وقد أحدثت الفكرة النسطورية ثورة خطيرة فى المسيحية ، حتى قال الدكتور جوستاف لوبون[٢] : (لو قيل للحواريين الاثنى عشر أن الله تجسد فى « يسوع » لرفعوا أصواتهم محتجين ، وإنما كان « يسوع » معتقداً أنه نبى خَلَفٌ لمن ظَهَر قبله ، تقوم دعواه على القول باقتراب ملكوت الرب الذى حدث اليهود عنه منذ زمن طويل ، ولا دليل على أن الناس قد عدوا « يسوع » إلهاً فى القرن الأول من النصرانية ، ولم تنتشر هذه العقيدة إلا فى أوائل القرن الثانى بين الجماعات النصرانية ، (فى الأيام التى ظهر فيها نسطور وهاجمها) وكان تطور البروتستانتية نحو إنكار ألوهية المسيح بطيئاً ، حتى طرحت المذاهب البروتستانتية الحرة وحدها مبدأ ألوهية المسيح جانبا ، وحتى جاء عميد كلية اللاهوت البروتستانتى الأستاذ « مينجور Minguer » ؛ فأكد أنه لا أثر لعقيدة تأليه « يسوع » فى العهد القديم أو الجديد)[٣] . مع ذلك ، وعلى الرغم من نفى النساطرة قديماً هذه العقيدة ، فقد أخذ بها عن الملكانية غُلاةُ الشيعة بقيادة السبئية اليهودية ، وقعّدوها ، وقالوا بتناسخ الجزء الإلهى فى علىٍّ ، والأئمة المعصومين ، حتى دخلت الدوائر الصوفية مع الأقطاب ، والعجيب هنا أن التطرف الملكانى المسيحى هو الذى أخذه التطرف الشيعى ومضى به إلى أقصى غاياته .

فإذا عدنا إلى الفرقة الثالثة المسيحية وهى اليعقوبية ، فإننا نجدها تؤكد أن المسيح

---

(١) الشهرستانى : المصدر السابق ص ٤٤ .
(٢) الدكتور جوستاف لوبون : حياة الحقائق ترجمة عادل زعيتر ١٩٤٩ ص ٦٢، ٦٣، ٨٢ .
(٣) المصدر السابق للدكتور جوستاف لوبون .

جوهر واحد فيه الإنسان والإله ، وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملا فى الهوّية فى شخص المسيح ، وأن القتل وقع على الجوهر من حيث هو إنسان وإله . وفى رأى المذهب اليعقوبى أن وحدة المسيح تحتم هذا لأنه لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد[1] . فإذا رجعنا إلى الشهرستانى[2] فى هذا الصدد نجده يقول : (فمذهبهم أن الإنسان صار إلهًا ولا ينعكس) ، وقد (صار الإله إنساناً كالفحمة فى النار فيقال صارت الفحمة ناراً ، ولا يقال صارت النار فحمة ، بل هى جمرة) . أما القرآن فقد نادى فى أصحاب مذهب وحدة الطبيعة : (لقد كفرَ الذين قالوا إنّ اللهَ هو المسيحُ بن مريم ، قل فمن يَملكُ من الله شيئاً إنْ أراد أن يُهلكَ المسيح بن مريمَ وأمه ومَنْ فى الأرض جميعاً ، ولله مُلك السموات والأرض وما بينهما يخلقُ ما يشاء . والله على كلِّ شيء قدير)[3] ؛ كما قرر أنه خلقه من تراب كآدم (إنَ مثلَ عيسى عند الله كمَثل آدمَ خلقَهُ مِنْ ترابٍ ، ثم قال له كنْ فيكون[4]) ، كما نص فى قراره الحاسم من حديث الحوار الإلهى بينه وبين الله (وإذْ قال اللهُ ياعيسى بن مريمَ ، أأنْتَ قُلْتَ للنَّاسِ اتَّخِذُونِى وأمِّى إلهَيْنِ مِنْ دُونِ الله ؟ قالَ سُبْحَانكَ . مَا يكُونُ لى أنْ أقُولَ ما ليسَ لى بحَقٍّ ، إنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فقَدْ علِمْتَه، تَعْلَمُ مَافى نفسى ولا أعلمُ مَافى نَفْسِك إنكَ أنْتَ علاَّمُ الغُيوبِ . ما قلتُ لهمْ إلاّ ما أمَرْتَنِى به أنِ اعبُدوا اللهَ ربِّى ورَبكمْ وكنتُ عليهمْ شهيداً ما دُمْتُ فيهم فلمّا توَفّيتَنى كنتَ أنتَ الرَّقيبَ عليهم وأنت على كلِّ شيء شهيد[5]) .

وواضح فى دليل القرآن ونصه ماينفى استحالة الاتحاد أو التجسد أو الحلول . تلك النظريات التى شَدَّت خيوط النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام . ومن العجيب

---

(١) المصدر السابق للشهرستانى ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق للشهرستانى ج ١ ص ١٣٣ .

(٣) آية ١٧ من سورة المائدة ٥ .

(٤) آية ٥٩ من سورة آل عمران ٣ .

(٥) آية ١١٦ من سورة المائدة ٥ .

أن ينفيها نسطور ، وتؤكدها الدوائر الصوفية عَبْرَ المَدَد الشيعى فى الإسلام، بعد أن نفاها القرآن وأعلن تكفير أصحابها ، فلا غرابة إذن أن يأتى الباقلانى[١] فى كتابه التمهيد ويناقش هذه النظريات مناقشة دقيقة يثبت فيها استحالة الاتحاد والتجسد وكل ما يرتبط بهذه النظريات المنحرفة الخبيثة ، ولا غرابة أن يأتى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ)فيدحض فى كتبه هذا البطلان، ثم يأتى ابن تيمية فيقيم الدنيا ويقعدها دفاعاً عن دينه ومنهجه القويم.

نعود الآن إلى الناحية التقليدية ثم العملية كعاملين كان لهما الأثر المباشر فى الدوائر الإسلامية ، وهما يرتبطان تمام الارتباط بصلة العرب بالنصارى فى الجاهلية والإسلام وبتمثل ومحاكاة حياة الرهبان لما اشتدت الفتن وظهرت الحروب والخلافات بين الشيعة من أنصار الإمام علىّ ومعارضيهم الأمويين، وما صنعه الخوارج وغيرهم مع الفرق المختلفة المتعاركة ، ولكن هذا يقتضينى أن ألقى بعض الأضواء على أمثلة قوية من حياة الرهبان كان لها أثرها البالغ قدوة واقتداء . . لقد نمت جذور الرهبنة المسيحية فى ظل النزعات الهللينية متأثرة بالصوفية الشرقية فى الكنيسة القديمة ، مما أكد النزعات والمبادىء الأفلوطينية ، حتى صارت هى البناء الحيوى للاهوت المسيحى .

ومن العجيب حقاً أن نعرف أن الزهد المسيحى تغذى فى الأصل لامن فكرة نبذ العالم الأرضى ، ولكن من عدم اللامبالاة بأشياء « قيصر » انتظاراً وترقباً لمجىء ملكوت الله[٢] . لقد كان يقطن صحارى مصر الشرقية نُسَّاك مسيحيون أعلام قطعوا جميع العلائق البشرية — كان منهم أفلوطين وأوريجين ، وأنطونيوس ، ولكن الموقف تطور إلى ضروب أخرى لم تتخذ غذاءها القاسى إلاّ من التصوف الهندى ، فكان القديس سمعان العامودى الذى أنفق ثلاثين سنة على عامود ، وكان القديس أنطونيوس الذى ظل يتعارض دائماً مع الشيطان . كلاهما (سمعان وأنطونيوس) — كانا يشذان فى الواقع عن المَثَل الأعلى

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٧٨ ، ٩٦ .

(٢) انظر Ernest Berker : Unity in the Middle Age. f. s. o. 110

المسيحى ، ولا يمثلان روحه وحقيقته . ولما جاءت فترة الاضطهاد ضد المسيحية خفت حدة سياسة الرهبنة لدى سمعان وأنطونيوس ومن سار فى ركبهما ، وا كتفى المتصوفون بالصبر على تعذيب الحكّام لهم ، والوقوف فى صبر أمام ساحة الاستشهاد متمثلين بالسيد المسيح كما صنع الحلاج فيما بعد ، ووجدوا فى هذا التعذيب تقرباً وقرباناً إلى الله ووصولا إليه . فلما احتلت المسيحية مكانها المرموق بعد عصر الاضطهاد انغمس الكثيرون فى غمار الملذات والعلاقات الشاذة المنحرفة . هنا هَرَبَ الأقلون وتنسكوا ندماً أو هرباً من المجتمع متباعدين عن سرير رخيص حسب المصطلح المسيحى ، وكانت نشأة الأديرة ذات الأسوار العالية البعيدة عن عالم الناس والعمران نتيجة للهروب من عالم الترف المادى إلى عالم الترف الروحى ، ومن هذه الأديرة تطورت كثير من الأفكار الإيجابية . خرج بها رهبان الفتح حقول جديدة على مبادئ من الطهارة والفقر والخضوع . أما الطهارة فكان معناها ليس تطهير الجسد بالصوم ، بل كانت تعنى فوق ذلك قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت حتى يكون الراهب أقدر على خدمة البشر ، وتصبح المحبة هنا ديانة إنسانية شاملة ، أما الفقر فكان يعنى التحرر المطلق من قيود الأشياء ورفض المصالح المادية من أجل خدمة الإنسان ، وكان الخضوع يعنى الاستسلام الكامل لإرادة الله للقيام بالواجبات . من هنا ظهرت عوامل إيجابية تدعو إلى تصوف شبه إيجابى أو إيجابى عند البعض ، وهو ما سنراه فى التصوف السنى فى الإسلام خاصة . ولكن لما دخل الإقطاعُ الكنيسة حتى صار الرهبان بما يقتنون من رواتب وهدايا أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة هرب قِلّة آخرون وهاموا فى وديان تأملاتهم ، وبعضهم استشهد صريع جرأته ، حتى ظهر[1] راهبان كبيران هما القديس «برنار» الذى دعا فيما دعا إلى الحروب الصليبية وأسس قواعد فرسان المعبد والصليب الوردى بدعوى أن الأهداف الدنيوية قد لوثت كنيسة الله المقدسة . أما الراهب الثانى فهو فرنسيس الأسيسى ممثل روح القرن الثالث عشر عصر توما الأكوينى .

---

(١) المصدر السابق لأرنست باركر وانظر عن برنارد وفرانسيس أيضا :
Taylor : Berard and francis. Speculum perfectionis Vol I. p.416-18.

أر د أن أقول إن نقطة الخلاف بين الراهبين الكبيرين هى فى فهمهما للمحبة الإلهية والبشرية التى أثرَتْ مضمون المحبة فى الدوائر الإسلامية بنتائجها المنحرفة وغير المنحرفة — نقطة الخلاف أن فرنسيس الأسيسى ارتفع بالمحبة حتى مَحَا بها الوجود الظاهرى والواقع البشرى ، وجاء بنظرية الحلول ، وأكد أن الله موجود فى كل شئ ، فى كل إنسان ، فى كل حيوان ، فى كل أرض ، فى كل طير فى السماء ، وفى كل أسماك الماء .

ومما خالف فيه « برنار » أنه لم يحتقر الجسد لهذا السبب من نظرته فى وحدة الوجود أو الحلول ، ولم يتشاءم ، بل دعا إلى التفاؤل المطلق والفرح العنيف الذى كان مصدره عنده هو إيمانه بأن الإنسان امتداد لله ، وأن إرادته البشرية امتداد لإرادة الله . أو ليس هذا الامتداد هو الذى غذى الحقل الصوفى فى الإسلام بأعنف اتجاهات نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ؟ أو ليس هذا هو الذى حول المحاكاة إلى عبادة الأبطال لأنفسهم ، وعبادة الناس لهم ، وكانت محاكاة السيد المسيح عليه السلام مثلا أعلى ظهر فى الإسلام مثلها فى نظر الدوائر الشيعية لدى الإمام الحسين رضى الله عنه كسيد الشهداء ، كما ظهر مثلها فى الدوائر الصوفية لدى الحلاج حلّاج الأسرار ؟ لقد أصبح هؤلاء جميعاً معبودين بعد أن كانوا عابدين ، والتقى الجميع مع نظرية عبادة الأبطال فى الوثنية الهللينية القديمة الممتدة على الزمن عبر هذه النظريات مبدأ وتطبيقا . ويبرز هنا تساؤل خطير تثيره نظرية عبادة الأبطال عن صلة الأعمال الخارقة لدى الأبطال المعبودين بالكرامات عند الصوفية كأبطال ربانيين . فإذا ذكرنا - كما سنرى — ما بحثه المستشرقون فى سذاجة عن عبقرية ذى النون المصرى مثلا فى صناعة الكيمياء ، ومعرفة جابر بن حيان كمؤسس لها فى العهد الإسلامى ، وصلة الدين بالعلم — فإننا لا يجب أن نغفل المعنى الخفى من وراء ذلك وهو أن صناعة الكيمياء كان لها مفهوم آخر هو السحر والنيرج أكثر من المفهوم العلمى الصحيح — ذلك المفهوم البعيد الذى يحضر فاكهة الشتاء فى الصيف ويدنى القاصى ويقصى القريب ، ويحيى ويميت ، ويبرىء ويقتل كما نرى ذلك فى كل حياة الصوفية وخاصة الأبطال الأعلام فى الدوائر المنفصلة . إن الذى يهمنى هنا

هو ارتباط هذا بالوثنية القديمة مع شخصية الساحر البطل الهرقل الإغريقى الذى يستمد قوته من العالم الإلهى . لقد تطور هذا ، حتى تمذهبت فيه مصطلحات العرّافين الملهمين الذين يستقون المعلومات الإلهية عن طريق الأبطال أو المتصوفين أو العارفين الذين يصلون إلى العالم العلوى ويجيئون بما يعالج المستعصى من الداء . وما يخبئه الغد من خير أو شر ، وما يقود الأمور أمور الأفلاك والكائنات والناس من خلال تعاليم الكاهن أو البطل العارف المعصوم قطب الوقت الولىّ الأعظم .

شىء آخر يسود هذا الأفق كله وهو الرمز ، فلما كان السحر مرتبطاً بعالم غير عالمنا ، فقد ارتبط التصوف بالرمز ، ولكن هذا لا يعنى الوسط كله ، فالقديس بولس مثلا حارب الهذيان الصوفى والشطحات الصوفية ، كما حاربها الغزالى (كما سنرى) . يقول القديس بولس :[١] (أولئك الذين يتكلمون لغة لا يفهمها أحد . . ما بالهم يعتقدون أن الروح المقدسة قد ألهمتهم تلك الرموز) . (إن من الواجب أن نكون أولا عقلاء ، لأن الهذيان لا قيمة له) ، وقد سار فى ركب القديس بولس القديسة تريزا[٢] .

فإذا رجعنا إلى مصدر للسيد المسيح عليه السلام نفسه نجد لديه دليلا اتخذه الأفق الصوفى فى الإسلام كمنهج للمحبة الخالصة ، نجد ذلك فى نص شهير تداولته كتب المراجع الصوفية الإسلامية ذاتها ، يقول النص[٣] : (إن السيد المسيح عليه السلام مرّ على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن عبّاد . . قال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها . فقال: حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم ثم جاوزهم ، ومر بآخرين أشد عبادة منهم ، فقال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا شوقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأوليائه ، فنحن نرجو ذلك ،

---

(١) دى لاكروا H. De La Croix مقال عن المثل الأعلى المسيحى من كتاب (من الحكيم القديم إلى الحديث) ترجمة الدكتور محمد مندور ٦٢ (١٩٤٤) وانظر أيضاً لنفس المؤلف :
Les Grands Mystiques Chrétienes. p.25—30-90

(٢) المصدر السابق .

(٣) الرسالة القشيرية ، ٦٦ ، وانظر المكى : قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

فقال : حق على الله أن يعطيكم مارجوتم ، ثم جاوزهم ، ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله . لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته ولكن حباً له وتعظيما لجلاله . فقال : أنتم أولياء إليه حقاً ، فلكم أُمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم) . وقد أقام أيضاً معهم فى هذه النظرية ذلك المذهب الذى تتلمذ عليه أساتذة رابعة العدوية . رابعة التى نسب إليها فيما نسب مضمون هذا النص شعراً ونثراً كما سنرى لديها ، وهو ماتتلمذ عليه فى مدرسة ابن عربى عمر بن الفارض الذى عاش نظرية وحدة الوجود والشهود فى حبه الإلهى وفلسفته له شعراً صوفياً رائعاً أثْرى الأفق الفارسى الشاعرى مع جلال الدين الرومى الذى كان أشعر من ظهر بمدرسة ابن عربى حتى أعطى الأدب الرمزى الصوفى مضامين وصوراً جديدة . وحسبى هذا لأعود إلى المصدر الإسلامى كأصل للنظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام . وسنرى خطأ الدعاوى التى تبنى النظريات المنحرفة على القرآن والحديث ، لأنها قائمة على مجرد التأويل للقرآن والحديث موضوعاً أو محرفاً ، كما سنرى أن التصوف المتطور عن التقوى أو الزهد الإسلامى الصحيح بمعناه الإيجابى — ذلك الذى أسس قواعده النظرية والعملية الفلسفية أعلام المدرسة السلفية والسنية — هو التصوف الذى يعتبر تطوراً سليما فى كل الأديان ، وأمراً مشتركا فى كل عقيدة صحيحة ، ولكننا لا نعتبر على الإطلاق أن تطور الزهد إلى النظريات المنحرفة المنقولة أمراً مشتركا فى كل الأديان السابقة للإسلام ، فقد أثبتنا عن طريق أعلام الفلسفة المسيحية اللاهوتية سخطهم على كثير من المقررات التى أخذناها كنظريات أساسية للتصوف الإسلامى ، وهى خارجة كل الخروج على المنهج الصحيح فى المسيحية قبل الإسلام . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة لما قبل الإسلام فما بالك بالإسلام الذى أطاح بالرهبانية كنظام فوق الدين أو قِبَلَه ؟ وما بالك بدين الكمال والاكتمال والتوحيد الصحيح ؟

الفصل الثالث

المصـــــدر الإسلامى

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة فى كل دين ، بل فى كل عقيدة سماوية تحت معانى التقوى والإيثار والتضحية والفداء ، بل فى كل عقيدة وثنية أو غير وثنية ، وعلى هذا فمعانى الزهد مبثوثة فى القرآن لدى فضائل النفس المؤثرة للآخرة قبل الدنيا ، الزارعة فى الدنيا حقلا للآخرة ، وعلى هذا فلاصحة لنسبة الزهد الإسلامى الأول إلى الرهبنة المسيحية أو غيرها فهذا أمر مشترك فى كل عقيدة . أما ماتطور عن الزهد بما خرج عن روح الدين فهو أمر مأخوذ من الغنوص الشرقى الغربى المشترك ، ولكن ما تطور إلى التصوف الإيجابى العاقل المتأدب بأدب الشرع كما يقول الغزالى — فهو أساس فلسفة التصوف السنى بالذات أكثر من التصوف السلفى المشوب بالتجسيم والتشبيه كما سنرى .

إننى لا أنكر أن بحوث المستشرقين قد أفادت البحوث الإسلامية رغم عمومية أحكامها أحياناً وتعصبها أحياناً أخرى ، ودقة بعض مفهوماتها فى القليل النادر ، ولاشك أن بُعْدَ المستشرقين جميعاً عن الروح الإسلامى عامل هام فى كل هذا ، وبخاصة إذا ذكرنا أن دراساتهم للتصوف الإسلامى لم تبدأ إلا فى القرن التاسع عشر لأول مرة ، وأنها بدأت متفرقة متناقضة أحياناً مع الباحث الواحد الذى قد يحكم حكماً بناء على إحدى مؤلفات متصوف ما ، ثم يعود فينقضه لظهور رأى آخر لنفس المؤلف . فحتى الآن لاتزال هناك كتب للإمام الغزالى مثلا موضع شك ، ومع ذلك فالأحكام تصدر على بعض آراء الغزالى فى هذه الكتب حتى الآن ، رغم مؤتمر دمشق عام ١٩٦١ الذى لم يستكمل هو الآخر بحثه فى هذه المؤلفات كما يجب . وقد كان جولد زيهر[1] دقيقاً فى قوله : إن تيار الزهد

---

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٥ ط / الأولى .

المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للرقى بالحياة ، بينما عمم نيكلسون[1] فى أول بحوثه — حكماً خاطئاً حين قال : إن التصوف بكل نظرياته عامة إسلامى أساسه القرآن ، ثم جاء عام ١٩٢١ فأقر رأى جولد زيهر . ولـكن نيكلسون ظل واقعاً فى خطأ كبير هو قصره أساس مذهب وحدةالوجود علىعبقرية ابن عربى . والواقع أن مدخل المذهب موجود فى بذوره الأولى مع مدرسة الحلاج والسهروردى فى الأفق المنفصل الخارج ، بل هو موجود قبل ذلك فى الغنوص الشرقى . ولو رجع المستشرقون جميعا كما رجع بعضهم إلى أمثال ابن خلدون لتصححت كثير من أحكامهم . فقد حدد ابن خلدون[2] وَمَيَّز بين ما اتصل بالمنهج الإسلامى وما انحرف عنه . والواقع الذى لاشك فيه أن التصوف المباشر المتطور عن الزهد لم يأخذ أسباب تطوره من الناحية النظرية عن الأفلوطينية فى آرائها التى لاتخرج على الروح الإسلامى ، ولم يأخذ أسباب تطوره أيضاً من الناحية العملية عن الهندية والفارسية بما لايخرج أيضاً عن الروح الإسلامى ، فإن تطور الزهد إلى التصوف بما لا يخرج عن روح العقيدة أمر مشترك فى كل الأديان ، وليس ضرورياً أن يتطور التصوف الإسلامى عن الزهد الإسلامى عن طريق آخر غير الإسلام ؛ مادام ما تطور إليه لم يخرج عن أصول الـكتاب والسنة وعلى أساس علمى . أما ماتطور به التصوف منحرفا فى الطريق الآخر فهو منقول أو مقتبس مع محاولة التوفيق والتلفيق فى القرآن والحديث محرفا أوموضوعا . ولا أدرى كيف يجيز كريمر[3] لنفسه أن يقول فى تهافت غير لائق به : إن الفضل فى التصوف الإسلامى يرجع إلى الرهبانية المسيحية المؤسسة على الخوف من الله والرهبة من الجحيم ، بينما القرآن محتشد بمشاهد

(1) Nicholson : The Mystics of Islam p 1 –10

وقد ترجم أخيراً للعربية ترجمه نور الدين شريبة .

والعجيب أن نيكلسون حسب لمدراكه الخاطىء يتهم القرآن بالاضطراب فى أن اختلاف الفرق جاء بسبب هذا الاضطراب .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٩ ، ٣٥١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ .

(٣) المصدر السابق للدكتور توفيق الطويل .

القيامة والجحيم وفيه مجال لإمكان التطور بما لايخرج عنه ، ثم إن الرهبنة المسيحية لاتعتمد على الخوف من الله والرهبة من الجحيم كأساس . ومن شطط « كريمر » توكيده أن تصوف المحاسبي مسيحي مع أن المحاسبي سنّي خالص يعتبر هو المقدمة الممتازة للإمام الغزالي قمة التصوف السني . ولكن كيف تطور الزهد الإسلامي إلى التصوف في بيئته الإسلامية أولا ، ثم كيف تطور إلى غير بيئته محاولا الانحراف بها ثانياً ؟

لقد تطور الزهد إلى التصوف كمذهب فلسفي على أسس ثلاثة :

(١) القرآن بما احتشد فيه من آيات ومواقف (٢) الحديث قدسياً أو نبوياً صحيحاً أو موضوعاً، أو محرّفا (٣) علم العقائد الكلامية وإثراؤه للأفق الفقهي والصوفي بمختلف ألوان النظر العقلي والروحي والعملي . لقد هَدَى الإسلام الناس إلى التقوى — تقوى العاملين لمعايشهم الزارعين للآخرة في الدنيا ، لا تقوى المترهبين السلبيين المستغرقين في التأمل والعبادة — تقوى النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم ممن يصرفون أمور الرعية ، ويدبرون أمور الحرب والسلم في المساجد ، ولا يفرقون بين العبادة والعمل ، وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس كثيراً ، فبالغوا في العبادة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وأهل الصفة ، فلما ثارت الفتن حول الخلافة منذ تولية أبي بكر حتى قتل عثمان وحرب الجمل وصفين — أفزعت هذه الفتن كثيراً من الأتقياء وحببت إليهم الابتعاد جهد الطاقة عن حماها ، وأوحت إليهم الإشفاق مما يعرض الدين للمآثم والشبهات، فأسرفوا في التورع والانقباض . فالثورة على عثمان وقتله في حريم داره والمصحف على حجره ، وما تبع ذلك من واقعات الجمل وصفين والنهروان ثم قتل علىّ ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته الزهراء فاطمة في مسجد الكوفة وهو خارج لصلاة الفجر ، ثم استشهاد الحسين في كربلاء ، وصلب يزيد بن علي وولده يحيي ، والنزاع الحادّ بين الأمويين والعلويين،وحصار ابن الزبير وقتله على أبواب المسجد الحرام . كل هذا وما أحاط به من أهوال وفتن أوحى إلى المسلم التقي أن يفرّ بدينه ،

وأوهمه أن المشاركة فى أمور الدنيا شركة فى هذه الفتن ، ونكوص إلى الجاهلية التى نجّاه الله منها من هنا اجتهد بعض الأتقياء واعتصموا بالعزلة والزهد ، فقد مضى فى رأيهم زمان الراشدين ، وجاء الملك العضوض بمظالمه وآثامه ، حتى إن جماعة من أهل بدر لزموا بيوتهم واتخذوها منازل للآخرة ، فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم ، وتحدث العاكفون عن الآخرة التى هى خير وأبقى : (والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخيرٌ أملا) [١] .

حتى روى لنا الجاحظ [٢] أن رجلا قال : صحبت الربيع بن خيثم سنتين فما كلمنى إلا كلمتين . قال لى مرة : أمُّك حيَّة ، وقال لى مرة أخرى : كم فى بنى تيم من مسجد ؟ فلما قتل الحسين أتى قوم إليه ، فقالوا لنستخرجن منه اليوم كلاماً . قالوا يا ربيع : قتل الحسين فوجم . . . ثم قال : (الله يحكم بينكمُ يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون) [٣] . لا شك أن فى هذا الإسراف كانت بدايات التأرجح ، الذى أمال ميزان التطور نحو الانحراف فى التقليد غير السليم من بعض المسلمين لأمثال سمعان العامودى وغيره . أما من نظر إلى الآيات القرآنية أمثال : (ومن الليل فتهجّد به نافلةً لك عسى أن يبعثَك ربك مقاماً محموداً) [٤] (وعبادُ الرحمان الذين يمشون على الأرض هَوْناً ، وإذا خاطَبهمُ الجاهلون قالوا سلاماً والذين يبيتون لربهم سُجَّداً وقياماً والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا ولم يقترُوا وكان بين ذلك قواماً) [٥] ، (قلْ مَنْ حرَّم زِينةَ اللهِ التى أَخْرَجَ لِعبادِهِ والطَّيِّباتُ مِنَ الرِّزْق) [٦] ، (وابتغ فيما آتاكَ اللهُ الدَّارَ الآخرةَ ولا تنْسَ نصيبكَ من الدُّنيا) [٧] . فقد خَطَّ لنفسه على أساس المنهج القرآنى معنى العبادة التى لا تستهلك الجسد أو تاهى الروح عن العمل والحياة ، كما خط لها الأخذ بحظ الدنيا والآخرة . ومن نظر فى نفس الاتجـاه السليم إلى

---

(١) آية رقم ٤٦ ك من الكهف سورة رقم ١٨ .
(٢) الجاحظ : البيان والتبين بب الزهد .
(٣) آية ١١٣ من البقرة ٢ .
(٤) آية ٧٩ الإسراء ١٧ .
(٥) آية ٦٣ الفرقان ٢٥ .
(٦) آية ٣٢ الأعراف ٧ .
(٧) آية ٧٧ القصص ٢٨ .

الآيات القائلة: (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما، وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال: إنى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً)[١]، (ما عندكم ينفد وما عند الله باق)[٢]، (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً)[٣]، (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى)[٤]، فهم حدود التوبة وصدقها فى وقتها والدوام على الحرص على ماعند الله فهو أبقى لأن ماعندنا ينفد وما عند الله باق.

ومن نظر فهم معنى الفتنة فى الرزق والمتعة بزهرة الحياة، وفهم من وراء ذلك أن رزق الله خير وأبقى: (الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وفرحوا بالحياة الدنيا، وما الحياة الدنيا فى الآخرة إلا متاع)[٥]. ومن نظر فى الآيات الكريمة عن تقوى الله (يأيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوماً لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور)[٦]، (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ماقدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون)[٧]، (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه)[٨]، (واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله)[٩] — من نظر فى هذه الآيات فهم حقيقة التقوى والمسئولية المباشرة، وفهم معنى العمل والتوكل. ومن نظر فى الآيات الكريمة (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله)[١٠]، (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست

---

(١) آية ١٧، ١٨ النساء ٤

(٢) آية ٩٦ النحل ١٦.

(٣) آية ٤٦ الكهف ١٨.

(٤) آية ١٣١ طه ٢٠.

(٥) آية ٢٦ الرعد ١٣.

(٦) آية ٣٣ لقمان ٣١.

(٧) آية ١٨ الحشر ٥٩.

(٨) آية ٢، ٣ الطلاق ٦٥.

(٩) آية ٢٨١ البقرة ٢.

(١٠) آية ١٥٣ الأنعام ٦.

منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله)[١] ، (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)[٢] ، (واستقم كما أمرت)[٣] - من نظر في هذا فهم معنى دين التوحيد المستقيم البعيد عن اختلاف السبل والشيع المؤدية إلى الانحراف . ومن نظر في الآيات الكريمة : (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون)[٤]، (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)[٥] ، (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا)[٦] .

من نظر في هذا فهم استحقاق المؤمنين المتمسكين بالكتاب والسنة للاستخلاف على الأرض تمكيناً وعزة،فقد(كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز)[٧] . ومن نظر إلى آيات العلم وصلتها بالعمل ، وهي أكثر من ألف آية : منها (فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم)[٨] ، (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك)[٩] ، (ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن)[١٠] ، (واتقوا الله الذي أمدكم بما تعلمون)[١١] ، (اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون)[١٢] ، (لو تعلمون علم اليقين)[١٣] ، (واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذوره)[١٤] ، (والله يعلم أسرارهم)[١٥] ، (واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعلمون بصير)[١٦] ، (واتقوا الله ويعلمكم الله)[١٧] ، (وما يعقلها إلا العالمون)[١٨] ، (من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى)[١٩] ، (إن الذين آمنوا

---

(١) آية ١٥٩ الانعام ٦ (٢) آية ٣٠ الروم ٣٠
(٣) آية ١٥ الشورى ٤٢ . (٤) آية ١٠٥ الأنبياء ٢١ .
(٥) آية ٤١ الحج ٢٢ . (٦) آية ٥٥ النور ٢٤ .
(٧) آية ٥٨ المجادلة ٢١ . (٨) آية ١٨ الفتح ٤٨ .
(٩) آية ١١٦ المائدة ٥ . (١٠) آية ٣٨ إبراهيم ١٤ .
(١١) آية ١٣٢ الشعراء ٢٦ . (١٢) آية ١٦ العنكبوت ٢٩ .
(١٣) آية ٥ التكاثر ١٠٢ . (١٤) آية ٢٣٥ البقرة ٢ .
(١٥) آية ٢٦ محمد ٤٧ . (١٦) آية ٢٣١ البقرة ٢ .
(١٧) آية ٢٨٢ البقرة ٢ . (١٨) آية ٤٣ العنكبوت ٢٩.
(١٩) آية ٨٨ الكهف ١٨ .

وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمان وداً[١]) ، (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم[٢]) ، (ولتسألن عما كنتم تعملون[٣]) ، (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً[٤]) (ربنا أبصرنا وسمعنا فأرجعنا نعمل صالحاً[٥]) ، (اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون[٦]) ، (ويا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل[٧]) ، (قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل[٨]) ، (ولا تبطلوا أعمالكم[٩]) ، (اعملوا آل داود شكراً[١٠]) من نظر فى هذه الآيات البينات عرف معنى العلم المتحقق فى العمل ، وعرف سر سكينة النفس فى عملها بما علمت ، وسلكت بما نوت ، وتحققت بما فعلت . . ومن نظر فى الآيات الكريمة التى تؤكد إفك المستشرقين فى دعواهم الزائفة باضطراب القرآن مثل (أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)[١١] أدرك معنى التعقل والعقل والنظر (إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون[١٢]) ، (إن فى فى ذلك لآيات لقوم يذكرون[١٣]) .

ومن نظر فى آيات الرهبنة عرف ما حدده الله وما نهى عنه ، وعرف من سلك السبيل ومن انحرف عن المنهج. إن الآيات القرآنية الواضحة الصريحة فى آيات الرهبنة ، واتخاذ الناس أحبارهم ورهبانهم أرباباً ، وإيمانهم بالكهانة ورموز الكهان والتضليل ، واعتقادهم بألوهية المسيح أو التثليث — كل هذا يحدد لنا الفارق بين من سلكوا سلوك القرآن وبين من خرجوا على منهجه وابتدعوا ، رغم أن القرآن نفسه وضح أن كثيراً

---

(١) آية ٩٦ مريم ١٩ .
(٢) آية ٢٤ ص ٣٨ .
(٣) آية ٩٣ النحل ١٦.
(٤) آية ٣٧ فاطر ٣٥ .
(٥) آية ١٣ السجدة ٣٢ .
(٦) آية ١٠٥ التوبة ٩ .
(٧) آية ٩٣ هود ١١ .
(٨) آية ١٣٥ الأنعام ٦ .
(٩) آية ٣٣ محمد ٤٧ .
(١٠) آية ١٣ سبأ ٣٤ .
(١١) آية ٨٢ النساء ٤ .
(١٢) آية ٣ الرعد ١٣ .
(١٣) اية ١٣ النحل ١٦ .

من أهل الكتاب يعقلون ما أنزل الله . فلنتدبر هذه الآيات التي تدبرها المؤمنون وعملوا بها والتي انحرف عنها المنحرفون ونظروا بمنظار انحرافها .

(إنّ كثيراً من الأحبار والرّهبان ليأكلون أموال النّاس بالباطل)[١] ، (رَهبانيَّةً ابتدَعُوها)[٢] ، (اتخَذُوا أحبَارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ) ،[٣] (فَذَكِّرْ فَمَا أنْتَ بنِعْمَةِ ربِّكَ بِكاهِنٍ وَلا مَجْنُونٍ[٤]) ، (ولا بقَوْلِ كاهِنٍ قليلاً ما تذَكَّرون[٥]) ، (وَدَّ كثِيرٌ مِنْ أهْلِ الكِتابِ لوْ يَرُدُّونكمْ مِنْ بَعْدِ إيمَانِكمْ[٦]) ، (ودَّتْ طائفةٌ من أهل الكتابِ لوْ يُضِلونكمْ عنْ دِينكم[٧]) ، (قل يا أهلَ الكتابِ لِمَ تَصدُّونَ عنْ سَبيلِ الله[٨]) ، (يا أهلَ الكتاب لِمَ تلبِسون الحقّ بالباطل[٩]) (قلْ يا أهلَ الكتابِ لا تَغْلُوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق[١٠]) ، (قل يا أهلَ الكتابِ تعالَوْا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وَبينكم ألاّ نعبدَ إلا الله ولا نُشرِكَ بهِ شيئاً ولا يَتخذَ بعضُنا بعضاً أرباباً مِنْ دُونِ الله[١١]) ، (يا أهلَ الكتابِ قدْ جاءَكمْ رسولنا يُبينُ لكمْ كثيراً ممّا كنتم تُخفُونَ مِنَ الكتاب[١٢]) ، (وَمَا كانَ لِبشرٍ أنْ يُؤْتيَهُ اللهُ الكتابَ والحُكمَ والنُّبُوَّةَ ثمَّ يقولُ لِلناسِ كونوا عِباداً لي مِنْ دُونِ اللهِ[١٣]) ، (فآمِنوا باللهِ ورُسلهِ ولا تقولوا ثلاثةٌ انتهُوا خَيراً لكمْ إنَّما اللهُ إلهٌ واحدٌ سبحانه أنْ يكونَ له ولد[١٤]) ، (لقدْ كفَر الذينَ قالوا إنّ اللهَ هو المسيحُ

---

(١) آية ٣٤ من التوبة ٩ . (٢) آية ٢٧ من الحديد ٥٧ .
(٣) آية ٣١ من التوبة ٩ . (٤) آية ٢٩ من الطور ٥٢ .
(٥) آية ٤٢ الحاقة ٦٩ . (٦) آية ١٠٩ البقرة ٢ .
(٧) آية ٦٩ آل عمران ٣ . (٨) آية ٩٩ آل عمران ٣ .
(٩) آية ٧١ آل عمران ٣ . (١٠) آية ٧٧ من المائدة ٥ .
(١١) آية ٦٤ آل عمران ٣ . (١٢) آية ١٥ من المائدة ٥ .
(١٣) آية ٧٩ ، ٨٠ من آل عمران ٣ .
(١٤) آية ١٧١ من النساء ٤ .

بن مريم[١] ، (لقدْ كفرَ الذين قالوا إنّ اللهَ ثالثُ ثلاثة وَما منْ إلهٍ إلاّ إلهٌ واحدٌ وإنْ لمْ يَنتهوا عمّا يَقولُون ليَمَسَّنّ الذين كفروا منهمْ عذابٌ أليم[٢]) ، (ما المسيحُ بنُ مريم إلاّ رسولٌ قدْ خلتْ منْ قبلهِ الرُّسل[٣]) ، (وإذْ قال اللهُ ياعيسى بنُ مريمَ أأنتَ قلتَ للنّاسِ اتخذُونى وأمّى إلهَيْنِ منْ دُونِ اللهِ قال سُبحانكَ ما يَكونُ لى أنْ أقولَ ما ليسَ لى بحقّ ، إنْ كنتُ قلتهُ فقدْ علمتَهُ ، تعلمُ مافى نفسِى ولا أعلمُ مافى نفْسِكَ إنكَ أنتَ علاّمُ الغيُوب ما قلتُ لهم إلاّ ما أمرْتنى بهِ أنِ اعبدُوا اللهَ ربّى وربكمْ وكنتُ عليهم شَهيداً ما دُمتُ فيهم فلمّا توَفيتنى كنتَ أنتَ الرقيبَ عليهمْ وأنتَ علَى كلّ شيءٍ شهيد[٤]) ، (ما كانَ للهِ أنْ يتّخذَ منْ ولدٍ سبحانه[٥]) ، (إنْ هو إلاّ عبدٌ أنعمنا عليهِ وجَعلناهُ مثلاً لِبَنِى إسرَائيل[٦]) .

ومن نظر فى آيات المحبة ، وفلسفتها انقسم فى فهمها فإما سار على المنهج الإسلامى فربطها بالاتباع والاقتداء والتوبة والتطهر والعمل والتوكل وعدم الزهو والغرور ، وإما انحرف بها إلى دعوى إسقاط العمل والاستغراق بدعوى الوصول وادعاء معرفة الغيب ، والرؤية ببصر الله أو السمع بأذنه ، أو البطش بيده . وهاهى بعض الآيات الكريمة التى انقسم فيها الفهم على الصراط أو خارج الصراط : (قلْ إنْ كنتمْ تُحبُّونَ اللهَ فاتبعونى يُحْبِبكُمُ اللهُ ويَغفرْ لكم ذُنوبكم[٧]) ، (وألقيْتُ عليكَ محبّةً منّى ولتُصْنَعَ علَى عيْنى[٨]) ، (إنّ اللهَ يُحبُّ التوّابين ويُحبُّ المتطَهّرين[٩]) ، (إنّ اللهَ يُحبُّ المتّقين[١٠]) ، (إنّ اللهَ يُحبُّ المتوكلين[١١]) ، (إنّ اللهَ لا يُحبُّ

---

(١) و(٢) و(٣) آية ٧٢ ، ٧٧ من المائدة ٥ .
(٤) آية ١١٦ ، ١١٧ من المائدة ٥ .
(٥) آية ٣٥ من مريم ١٩ .
(٦) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .
(٧) آية ٣١ من آل عمران رقم ٣ .
(٨) آية ٣٩ من طه ٢٠ .
(٩) آية ٢٢٢ من البقرة ٢ .
(١٠) آية ٤ من التوبة ٩ .
(١١) آية ١٥٩ من آل عمران ٣ .

الفَرِحين[١])،(إنَّ اللهَ لا يُحبُّ الخائنين[٢]) ، (يُحبُّونهم كحبِّ اللهِ والذين آمنوا أشدُّ حبًّا لله[٣]) ، (فسوف يأتى اللهُ بقومٍ يُحبُّهم ويُحبُّونه[٤]) ،(وعلَّمناهُ من لدُنَّا عِلْماً[٥])،(ذلكُما مما علَّمنى ربِّى[٦]) ; (والرَّاسِخون فى العلمِ يَقولُون آمنَّا بِه[٧]) .

من كل هذا وأمثاله نرى أثر القرآن واضحاً فى المقامات والأحوال الصوفية إيجاباً وسلباً اتصالا وامتداداً ، أو انفصالا وانحرافاً ، ومن كل ما عرضناه من آيات : نؤكد أن الجدل حول بذور النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام كان موجوداً على صورة مبادىء عامة كالتثليث أو كدعوى عبادة الأنداد، والترهب المطلق أو الغلو فى النسك، والتجسيم أو التشبيه ،والخروج على دين الفطرة والتوحيد ، ومن الجدل حول هذا وغيره من مفهوم التقوى ومعنى التوكل ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، مع عدم إغفالنا نصيبنا من متاع الحياة الحلال وطيبات الرزق — كل هذا كان فيصلاً أدى فى النهاية : إما إلى السير على المنهج أو الخروج عليه .

أما الأصل الثانى فهو حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، والأحاديث القدسية أو النبوية . فلقد ألقى الصوفية أقوى الأضواء على حياة وعزلة النبى صلى الله عليه وسلم فى غار حراء قبيل الوحى وقبل ذلك منذ كان صبياً . وأكدوا أن ذلك مدخل التصوف وقاعدته ، حتى إن نيكلسون[٨] صور لنا النبى محمداً صلى الله عليه وسلم فى صورة متناقضة فبعد أن كان (فى رأى نيكلسون) ينكر تعذيب النفس أو الاستغراق على أصحابه (صار بعد أن رخست قدم الزهد فى الإسلام بمظهر من نصب نفسه قدرة لغيره) . ولا أدرى كيف تجاهل نيكلسون معنى أن لارهبانية فى الإسلام ، وبدليل القرآن قبل

---

(١) آية ٧٦ من القصص رقم ٢٨ .
(٢) آية رقم ٥٨ من الأنفال رقم ٨ . (٣) آية رقم ١٦٥ من البقرة ٨ .
(٤) آية رقم ٥٤ من المائدة رقم ٥ . (٥) آية رقم ٦٥ من الكهف ١٨ .
(٦) آية ٣٧ من يوسف رقم ١٥ . (٧) آية رقم ٧ من آل عمران رقم ٣ .
(٨) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٤٥ والعجيب أن ما يذكره نيكلسون إعادة لأجزاء سمعان العامودى .

الحديث ، ثم محاولته فى مكر ظاهر إثبات أن تنديد النبي بالرهبنة على لسان الله كان للمخالفين الذين لم يراعوها حق رعايتها. والعجيب مايسوقه الأستاذ نيكلسون من أدلة شاذة لا شك فى كذبها وتهافتها وهزلها ، ومنها أن (بهلول بن ذؤيب خرج إلى جبل بجوار المدينة وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد ، وكذلك أبو لبابة ربط نفسه إلى عمود فى مسجد المدينة وبقى على هذه الحال). ولم يذكر الأستاذ نيكلسون تاريخ هذه الوقائع ، ولكنه ألقاها فى صدد الحديث عن رِضَى النبي صلى الله عليه وسلم بوسائل التعذيب الجسدى بعد سخطه لمّا رَسَخَتْ قدَمُ الزهد فى الإسلام . فهل حدث هذا فى عهد النبي ؟ أم حدث فى عهد الصحابة ؟ وجوابنا أنه لو حدث فى عهد النبى أو صحابته لكان إنكار ذلك إنكاراً قاطعاً ، بل لكان مصير هذا المتنطع أو ذاك الطرد أو الهلاك .

أما الأحاديث التى استغلها الصوفية لدعم آرائهم فمعظمها جاء عن الحشوية السلفية فى دوائرها المختلفة أو لدى غُلاة الشيعة لدعم نظريات التجسيم والتشبيه ومعظم تلك الأحاديث إسرائيليات . ومن أمثال ذلك الحديث القدسى الشهير (كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ فبي عرَفونى).[1] وهم يتخذون هذا الحديث القدسى مصدراً لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول . فيرون أن الله كان ولا شيء معه وأحب أن يرى ذاته فى شيء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها ذاته ، وإنهم ليصلون بهذا فى يسر إلى وحدة الوجود . ومن أحاديث الحشوية فى الدوائر السلفية التى أقرها ابن تيمية[2] (إذا كان يوم القيامة ينادى منادٍ : أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش فيجلسه معه على العرش حتى يمس كتفه) . ومن هذه الأحاديث (ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يئط كما يئط الرجل

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٢) الذهبى : ميزان الاعتدال حـ ١٣ ، ١٩٧ .

الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض)[١] . ومن الأحاديث التى يراها البعض شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) : ذلك الحديث الموضوع (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[٢] ، وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم فى المعرفة ، وقالوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود ، وحتى تحولت جملة التوحيد (لا إله إلا الله) إلى قولهم (لا موجود إلا الله) ؛ فتحولت معهم نظرية المعرفة إلى نظرية فى الوجود ، ووحدة الوجود .

أما الأصل الثالث فهو علم العقائد الكلامية ، وقد أخذ مادة الجدل من القرآن والحديث والسنة ، وما دخل على الأفق الإسلامى من أنظار غريبة لدى المشركين وأهل الكتاب . ويعتبر علم العقائد الإسلامية مصدراً خطيراً لتطور الزهد إلى التصوف كمذهب ، فقد نشأ الجدل فى مسائل الصفات والتنزيه والتشبه والجبر والاختيار وحرية الإرادة ورؤية الله وما تفرع عن هذا وذاك إلى نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والإمام المعصوم والإنسان الكامل . ولما كانت ميتافيزيقا العقائد تحتشد بالأسرار الإلهية فيما فوق مستوى العقل ، فقد تتلمذ الزهد على علم العقائد ، كما تتلمذ الفقه ، حتى أكد علم التصوف الفلسفى أن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال فى الإنسانية (فإن منزلته عند ذوى العقول الإلهية — كما يقول الفارابى —[٣] منزلة الصبى الحدث والغمر عند الإنسان الكامل) ، (والإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحى ما شأنه ألا يدركه بعقله وما يخور عقله معه) . فإذا قارنا بين الفقه بمعناه الاصطلاحى وبين علم العقائد الذى يسميه الإمام أبو حنيفة بالفقه الأكبر ، أدركنا كيف تطورت الدراسات الصوفية على

---

(١) أبو الحسين الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق ونشر الشيخ زاهد الكوثرى ١٩٤٩ م ، القاهرة ص ١٠٠ .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٤١٣ ، ٤١٢ وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٤٣٩ ، والشهرستانى : الملل والنحل (كيورتن) ص ٧٧ .

(٣) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٧١ ، ٧٢ ، القاهرة ١٩٣١ ، الفارابى (ت ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) .

أساس من علم العقائد فى فلسفة الفقه والعبادات كما ظهر ذلك لدى فلسفة التصوف السنى، وعلى يد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) كأعظم نموذج له ، وكما ظهر ذلك لدى التصوف السلفى وعلى يد الهروى (ت ٤٨١ هـ) كأضخم صورة له .

فإذا ذكرنا أن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأن البواقى فى بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين — كما يقول فخر الدين الرازى[1] — أدركنا الأثر الخطير لعلم العقائد فى إثراء وتخليق النظريات الصوفية إلى جانب علم الفقه المفلسف فى الدوائر الصوفية والسنية بالذات . وقد اختلفت أنظار المؤرخين والعلماء والمفكرين فى أمر الصوفية كفرقة خاصة إلى جوار الفرق الكلامية . وأول ما نلاحظ أن الإمام الأشعرى[2] سرد أقوالهم ، ولكنه لم ينسبهم إلى فرقة معينة ، فقد ذكر أن المسلمين اختلفوا عشرة أصناف لم يعدّ منها الصوفية رغم أنه عرض لمذاهبهم فى الحلول والإباحة ، ورؤية الله فى الدنيا .. ونفس سلوك الإمام الأشعرى هو نفس سلوك ابن حزم[3] والبغدادى المتكلم[4] ، والشهرستانى[5] . ولم يرد ذكر الصوفية — كفرقة من أصول فرق الإسلام — إلا لدى الفهرست مع ابن النديم[6] ، ولدى المنقذ من الضلال مع الإمام الغزالى[7] .

أما ابن النديم فقد جعل المقالة الخامسة من كتابه وهى المتعلقة بالعقائد خمسة فنون :

---

(١) فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ) تفسير آية ١٩ ، ٢٠ من البقرة .

(٢) الأشعرى : (٣٢٤ هـ) مقالات الإسلاميين ص ٥ ج ١ .

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ج ٢ ، ١١٤ .

(٤) البغدادى : الفصل فى الملل والنحل ج ٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٥) الشهرستانى : الفصل فى الملل والنحل ج ٤ .

(٦) ابن النديم : الفهرست المقال الخامس ص ٢٦٠ .

(٧) الغزالى : المنقذ ص ١٣١ نشر الدكتور عبد الحليم محمود .

وانظر حول هذا كله : مصطفى عبد الرازق : الصوفية والفرق الإسلامية ، مقال فى مؤتمر الأديان ليدن ١٩٣٢ نشره الأستاذ الدكتور على سامى النشار فى تحقيق لكتاب الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦ — ١٦ ، القاهرة ١٩٣٨ .

الفن الأول : المعتزلة والمرجئة .

الفن الثاني : متكلمى الشيعة الإمامية والزيدية .

الفن الثالث : المجبرة والحشية .

الفن الرابع : متكلمى الخوارج .

الفن الخامس: السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس .

وأما الغزالى فى المنقذ ، فقد جعل طالبي الحقيقة أربع فرق : المتكلمين ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية . ولكن الذى قام حقاً بتمييز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة مستقلة ، وبين فِرَقَهُمْ الفرعية هو فخر الدين الرازى[1] (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذى أفرد فى كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) باباً خاصاً للصوفية ذكر فيه (اعلم أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكروا الصوفية ، وذلك خطأ . لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية ، والتجرد من العلائق البدنية ، وهذا طريق حسن وهم فرق :

الأولى : أصحاب العادات : وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة .

الثانية : أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .

الثالثة : أصحاب الحقيقة وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية ، وهم يجتهدون ألا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله وهؤلاء خير فرق الآدميين .

الرابعة : النورية وهم طائفة يقولون إن الحجاب حجابان : نورى ونارى . أما النورى فالاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٩ ، ٢٠ ، ٢٨ .

والوحدة والحالة . وأما النارى فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية ، كما أن إبليس لما كان نارياً فلا جرم وقع فى الحسد .

الخامسة : الحلولية وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم . يرون فى أنفسهم أحوالا عجيبة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة فى الإسلام الروافض فإنهم ادعوا الحلول فى حق أئمتهم .

السادسة : المباحية وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتلبيسات فى الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب فى شىء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ، ويقولون إن الحبيب رفع عنا التكليف . وهؤلاء هم شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين « مزدك ») .

ولا شك أن هذا التفصيل والتحديد والتمييز من الرازى فى التعريف المذهبى للصوفية كفرقة ، وللتصوف كمذهب ، وفى حصره الفرق الفرعية — لاشك أن هذا جديد فى نوعه من البحوث لأول مرة فى تاريخ الفكر الإسلامى لدى إحدى جوانبه الثرية الحافلة . وعمل الرازى ولاشك يؤكد ارتباط التصوف بالكلام كزاد ووقود ، كما يحدد أنواع المعارف السمعية والعقلية والذوقية ، فى الوقت الذى يحدد طريق التصوف على اختلاف مقاماته وأحواله وأوديته إيجاباً وسلباً بالنسبة لروح المنهج الإسلامى الصحيح .

هذه هى الأصول الثلاثة كمصدر مشترك متداخل للتصوف الإسلامى . ونعود الآن إلى تاريخ ذلك التطور — تطور الزهد إلى التصوف كمذهب ومدخل التشيع فى ذلك كعامل أساسى قيادى .

إن معنى الزهد كان حقاً موجوداً بمعناه فقط فى التبتل والنسك والإيثار والتضحية ، ولم يُسَمَّ أحد من الصحابة أو التابعين أو تابعى التابعين باسم الزهاد ، فإن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يقول القشيرى فى رسالته : (لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم

بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل لهم الصحابة . ولما أدرك أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة التابعين ، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين. ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة).

ويؤيد رأى القشيرى فى تحديد كلمة التصوف الجامى[1] حين يذكر أن أبا هاشم الكوفى (ت ١٥٠ هـ) كان أول من أطلق عليه لفظ الصوفى . ولا شك أن إطلاق لفظ الصوفى على أبى هاشم الكوفى ليس معناه فى رأينا تطور الزهد إلى التصوف كمذهب ، فإن هذا فى الواقع لم يحدث إلا عند نهايات القرن الثانى وبدايات الثالث الهجرى وعلى أساس علمى . ولسنا نشك مطلقا فى أن التطور — كما سنرى — بدأ من الآيات القرآنية اجتهاداً من الزهاد أنفسهم ، فإن مشاهد القيامة فى القرآن ، ونداء الله لهم (ففروا إلى الله إنى لكم منه نذير مبين)[2] كان مدخلا لأول تطور فى الزهد فى باب الخوف والفداء، لا أقول إلى التصوف ولكن إلى بدايات التصوف كمذهب حتى جاءت مدرسة جعفر الصادق بروحها العلمية السائدة فربطت بين العلم والدين ، كما كانت آيات المحبة التى ذكرناها مدخلا آخر فى تطور الزهد فى باب المحبة الخالصة التى أنماها الروح العلمى النافع للدنيا والآخرة ، كما أنماها حديث الرهبان فى المسيحية وقصصهم فى المحبة عن السيد المسيح عليه السلام مما ذكرناه من قبل . والمهم هنا أن أؤكد أنه لم يكن هناك فارق كبير عند الزهاد فى القرن الأول والثانى وبين الفقهاء المحافظين من أهل السنة[3] ، وعلى وجه أدق كان الرواد هم الفقهاء المتكلمون الزهّاد الذين نفخوا روح الإيمان فى العبادات ، وهذا هو الذى فَلْسَفَهُ

(١) الجامى: نفحات الأنس ص ٣٤ — الترجمة العربية لتاج الدين القرشى .

(٢) آية ٥٠ من الذاريات سورة ٥١ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ١٢ ، ١٤ القاهرة ١٩٦٠ .

على علم : الإمام الغزالى . كما يهمنى أن أؤكد حقيقة أخرى هامة ، وهى أن التشيع المعتدل هو الذى طَوَّرَ الزهد إلى التصوف بمعناه الإيجابى ، فلما غَلاَ التشيع طَوَّرَ التصوف إلى معناه السلبي فى كل النظريات الفلسفية الخارجة عن روح الإسلام فى الدوائر الصوفية سلفية وغير سلفية . حقيقة ثالثة هامة أؤكدها وهى أن التشيع المعتدل هو الذى رَبَطَ بين السنّة والشيعة ، وأوجد عوامل التقارب على أساس من حب آل بيت النبى صلى الله عليه وسلم . وإذا كان الطوسى[1] (ت ٣٧٨ هـ) قد أخطأ حين توهم أن اسم الصوفية كان معروفاً قبل الإسلام ؛ فإن الكلاباذى[2] (ت ٣٨٠ هـ) المعاصر له كان أدق فهماً منه ، حين لم يحدد الاسم ، بل أشار لمعنى التصوف فى أنه كان موجوداً فى مواجيد الصحابة وأحوالهم. وكان القشيرى ولا شك أدق من الطوسى والكلاباذى كما ذكرنا . فإذا قارنّا بين الزهد والتصوف من النواحى المنهجية والفكرية والغائية ، فإننا نجد من الناحية المنهجية أن الزاهد دائماً حدوده الشرع ووسيلته التكاليف الدينية ، أما المتصوف فهو ذو شخصية شبه مستقلة، فإن أوَّلَ ولم يَخْرُجْ على الأصول كان متصوفاً إيجابياً ، وإن أوّل وخَرَجَ ، ولم يهتم بالوسيلة فى التكاليف الدينية كان متصوفا سلبيا يرى أنه من الخواص أصحاب العرفان . أما من الناحية الفكرية فالزاهد دائماً محوط بجلال الله وقوته وسلطانه وإرادته، ولكن الصوفى : إما أن يكون مطمئناً إلى رحمته ولطفه وإما أن يحيا قلقاً معذباً ساعياً لتحطيم حجاب الانية ، وهو فى المعنى الأول إيجابى ، وفى المعنى الثانى سلبى .

أما من الناحية الغائية ، فالزاهد يعرض عن لذائذ الحياة ويتحمل مشاقها طمعاً فى الكسب الأخروى . أما المتصوف فيفعل ذلك إما لغاية معرفة الله ومعاينته والسعادة بمطالعته والقرب منه والعودة لصحو الحياة والعمل لها وترقيتها فيكون متصوفاً إيجابياً ، وإما لصعق الفناء والاتحاد بالله أو السعى لحلول الله فيه أو توكيداً لهذه المذاهب وماتولد منها فيكون متصوفاً سلبياً خارجاً .

---

(١) الطوسى: اللمع ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الكلاباذى: التعرف نشر « أربرى » ص ١٠ ، ١١ عام ١٩٣٦ .

وأعود الآن إلى الحديث عن جهد التشيع الأساسى فى تطوير الزهد إلى التصوف فى الكوفة والبصرة والشام وما حولها من معاقل التطوير .

لقد ظهر الشيعة فى الكوفة التى كانت حزب المعارضة منذ أيام الدولة الأموية ، ومنها انتشرت فى سائر العراق ، ولهذا ظهر التصوف المتطور عن الزهد مباشرة أول ما ظهر فى الكوفة المتشيعة ، وانتشر مع التجارة والتجار الكوفيين ، ثم تولت البصرة أمر الدعوة ، حيث كانت أسواق التجارة ، والجدل والأفكار الفارسية والهندية رائجة، حتى إن الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) خشى فتنة الجدل فيها وأوصى فى آخر كلماته أهله وعشيرته وقومه بقوله : (اتقوا هذه الأهواء المضلّة البعيدة عن الله ، التى جماعها الضلالة وميعادها النار . لهم محنة من أصابها ضلته ، وما أصابته قتلته) [1]. من هنا نؤكد سبب نشأة الفرق فى البصرة . أما بيئة الكوفة [2] فكانت أكثرية عربية يمانية ،وأقلية فارسية شيعية سكنوها بعد فتح القادسية . والطابع العام للبيئة النفسية مثالى يضع مبادىء عسيرة التحقيق يطالب بتطبيقها وتنفيذها الرواد العباد والزهاد ، حتى إذا يئس المريد من تحقيقها أعاد محاولته أو عاش فى ندم ، ومن يئس اعتزل محتجاً على نفسه حتى يظل فى صراع متصل بينه وبين نفسه من جهة وبينه وبين مبادئه من جهة أخرى . فلما أهلّ القرن الثانى الهجرى بدأت الظواهر الصوفية عن الشيعة لدى جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) وسفيان الثورى (ت ١٣٥ هـ) وأبى هاشم (ت ١٥٠ هـ) وكان زهاد الكوفة أول من لبسوا الصوف كرد فعل للأمويين اللابسى الحرير ، وكتقليد للرهبان المسيحيين .

أما بيئة البصرة فقد كان الطابع الفارسى فيها أقوى من طابع الكوفة ، بالإضافة إلى أنها كانت ميناء يحتشد بمختلف الثقافات الوثنية وغير الوثنية . وقد أغفل الباحثون هنا حقيقة هامة أسوقها حول بيئة الكوفة والبصرة، وهى أن بيئة الكوفة كانت أقرب إلى البادية الجافة عكس بيئة البصرة المترفة الخصبة .

---

(١) أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء جـ ٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ القاهرة ١٩٣٢ م .

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٠ وانظر المسعودى : مروج الذهب جـ ١ ص ٤٢٠ ، ٤٢٣ طبع باريس .

ولما كان التصوف ينمو أكثر ما ينمو فى البيئة الخصبة ، ويكاد يفقد وجوده فى البيئة الجافة لإثارتها لعوامل الكفاح والسعى للرزق ، والجهاد فى تحصيله ، والصدق الطبيعى بين البيئة والنفوس — لما كان هذا كذلك ، فإن البصرة المترفة كانت هى مطوّرة الزهد إلى التصوف وكان من أشهر رجالها الحسن البصرى وغيره كما سنرى معه ومع رابعة العدوية ، وكما سنرى أن العراق لهذا ، وللعوامل الفارسية القريبة كان مجال النظريات الفلسفية المتطرفة ، بينما كان الشام بطبيعته الأقرب إلى البداوة مجال ردالفعل لهذه النظريات الخارجية الدخيلة . ولاشك أن الحضارة والترف يؤديان إلى أحد نزوعين : إما إلى الانغماس فى موجات الملذات ثم الندم ، وإما إلى الخوف من الانغماس فيها ، والندم الذى يعقب الانغماس فى الملذات أو الخوف من الدخول فى حماها مدخل كبير للتصوف .

أما الزهد فى الشام فقد بدأ مع عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ) وتطور مع أبى سليمان الدارانى (ت ٢١٥ هـ) والدارانى هو أول من أسس للتوكل عقيدة مستقلة — كما سنرى — تلك التى فلسفها الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) حتى أصبحت نظرية فلسفية متكاملة فى مدرسته المتأخرة مع ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩ هـ) فى امتداد المدرسة الشاذلية . والتوكل هنا (كما لم يُفهم لدى الكثيرين من المتحاملين) ليس جرياً مطلقاً وراء التفويض ولا وراء الجبر ، وإنما هو عمل وتسليم بواقع الإسلام فى منطقه الكلى العام .

ولما كان الدارانى عراقى الأصل ، فلاغرابة أن تظهر فيه موجات شيعية ، ولكن الشام — كما ذكرنا — كان بطبيعته غير متطرف فى عقائده السنية أو الشيعية لولا التيار الخراسانى من خراسان معقل الشعوبية الفارسية ، ولولا التيار العراقى الذى كان جسراً أصيلا للنزوع الفارسى . فإذا أكد الأستاذ « براون[1] » Brown أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التى حارب بها الفرس العرب ، فإن هناك رأياً إيرانياً[2] حديثاً يقول :(فلما لم

---

(١) Brown : Aliterary Hist. of Persia Vol I p. 410.

(٢) دكتور قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص ٢١ .

يجد الإيرانيون فى أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومبارزتهم سلكوا سبيل الهزيمة ، واتخذوا القوى الغيبية مُعْتَقَداً لهم وألقوا سلاحهم فى ميدان تنازع البقاء) .

وقد خرج من خراسان إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢ هـ) ، وتلميذه شفيق البلخى (ت ١٩٤ هـ) مع جماعة يبلغ عددهم أكثر من ستين زاهداً[١] . بينما كان هناك فى المدينة مدرسة جامعة يقودها جعفر الصادق (١٤٨ هـ) لجمع أشتات الفرق على أساس سليم . أما فى مصر فقد كانت التيارات الشيعية المهاجرة أيام الفتن فى عهد عثمان لها أثرها فى ظهور أمثال ذى النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ) ، ولكن مصر كانت بطبيعتها تتبنى الآراء الحرة ، وتكره المغالاة أو الغلو فى أية عقيدة سنية أو شيعية ، ولهذا لم تستطع الآراء المتطرفة أن تعيش بها على الإطلاق ، ورغم وجود الأزهر الذى أنشىء فى الأصل مع الدولة الفـــــــاطمية ، فإن الآراء الفقهية والكلامية التى كانت تدرس به منذ نشأته كانت على فقه وتراث الإمام جعفر الصادق وبقيادة القاضى النعمان الفاطمى الشيعى صاحب دعائم الإسلام ، ولاتزال مصر رائدة التقارب بين المذاهب فى العالم الإسلامى كله .

فإذا وضعنا النقط على الحروف كما يقولون وجدنا أن الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) قد تتلمذ على الإمام على زين العابدين (ت ٩٥ هـ) وأن جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) تتلمذ على الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) وأن سريا السقطى (ت ٢٥٧ هـ) تتلمذ على معروف الكرخى (ت ٢٠٠ هـ) وكما كان سلمان الفارسى (ت ٢٨ هـ أو ٣٣ هـ)[٢] مولى للإمام علىّ ، كذلك كان الكرخى مولى علىّ بن موسى الرضا (ت ٢٠٣ هـ)[٣] .

---

(١) أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء جـ ٧ ص ٣٦٩ .

(٢) انظر تاريخ بغداد جـ ١ ص١٧١ وانظر حلية الأولياء للأصبهانى وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى ترجمته عن سلمان الفارسى من كتابه : شخصيات قلقة هامش ص ٢٤ .

(٣) القشيرى ص ١٢ .

معنى هذا أن التصوف قد أفرخ فى بيئة التشيع وكان التشيع المنحرف مدخل التطور إلى النظريات الفلسفية المنحرفة فى القطبية ، والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عن الإمام المعصوم ، وكانت الولاية الصوفية هى الإمامة الشيعية ، وتطور الموقف مع الصوفية حتى أصبحت الولاية أخص من النبوة ، بل كانت جوهر النبوة ، وحتى صار الولىّ أسمى من النبى بالتبعية — كما سنرى — مع مدرسة الحلاج وابن عربى . ولكن يجب ألّا ننساق وراء نيكلسون[1] الذى أكد خطأ (أن التصوف عامة ليس فى الحقيقة إلا العلم الباطن الذى ورثه علىّ عن محمد) .

فإذا ربطنا هذا بالخطأ السابق الذى وقع فيه نيكلسون فيما ذكرناه من أن نيكلسون اعتقد أن النبى بعد أن حارب الغلو فى الزهد أيده لما رسخت قدمه . قلنا إن التصوف ، ولو أنه علم باطن ، إلا أنه متحقق فى الظاهر وخاصة إذا أردنا وصل ذلك بعلى أو محمد . أما أنه علم خاص ورثه علىّ رضى الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم فهذه شطحة فارسية ونظرة أرستقراطية ملكية شيعية لا تمت بصلتها إلى الروح الإسلامى الذى لا فضل فيه لعربى على أعجمى إلا بالتقوى . والتقوى هنا هى الوحدة المشتركة التى تلغى التمايز ، ولا تدعو إلى الأرستقراطية فى علوم الوراثة كما توهم نيكلسون الذى لم يدرك أن الإسلام حين ألغى الرهبانية ألغى الوراثة فى الحكم وغيره . ولكن يجب ألّا نغفل هذه الحقيقة التى نؤكد من ورائها أن التشيع نفسه لما غَلَا أخذ التصوف من غلوّه المدد والأسباب حتى نسب كل رأى للإمام علىّ والإمام جعفر الصادق فى كل دَعاوَى التألّه وما ارتبط بها ، وقد بيّنا فى رسالتنا عن جعفر الصادق أكاذيب هذه الدعاوى ونفيها التام من جانب الإمام علىّ والإمام الصادق[2] ، ولكننا نذكر هنا مثالين فقط : أولهما عن ابن عربى ، والثانى عن ابن الفارض .

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٧٦ .

(٢) د . عبد القادر محمود : نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية الباب السادس . وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أخيراً عام ١٩٦٦ .

وكلاهما يؤكد الرأى الذى ذهب إليه نيكلسون اعتماداً على ابن عربى وابن الفارض دون فهم لروح المنهج الإسلامى .

يقول ابن عربى فى تفسير (النبأ العظيم فى مطلع سورة عمّ يتساءلون) إنه القيامة الكبرى ولهذا قيل إن أمير المؤمنين «علىّ» هو النبأ العظيم ، وهو فلك نوح أى الجمع والتفصيل باعتبار الحقيقة والشريعة لكونه جامعاً لهما)[1] .

ويقول ابن الفارض فى تائيته عن الإمام علىّ :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلا علىٌّ بعــــــلمٍ نالَهُ بالوصيَّةِ

حتى وصل الأمر إلى غايته فى الأفق الفارسى فقال جلال الدين الرومى : (ت ٦٧٢ هـ)

من كانت صورته تركيب العـالم كان علىّ
منذ نقشت الأرض ، وكان الزمان كان علىّ[3]

والذى أعجب له : كيف يجيز نيكلسون لنفسه كمؤرخ عالم أن يؤكد هذا دون الرجوع إلى عالم كابن خلدون يؤكد فى تمييزه للسالك طريق الحق ، والمنحرف إلى الباطل : (إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك فذهب الكثيرون منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا . .) (وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية الدائنين بالحلول وآلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان ، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا فى كتاب الإشارات فى فصول التصوف ، فقال جل جناب الحق أن يكون شرعة

---

(١) ابن عربى : تفسير ابن عربى ج ٢ ، ص ١٨٤ .

(٢) ديوان ابن الفارض ص ٦٠ .

(٣) طرائق الحقائق ج ٢ ص ١٢ / ١٣١٩هـ طهران .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ ، ٣٣٢ طبع القاهرة المطبعة البهية بالأزهر .

لكل وارد أو يطلع عليه إلا لواحد بعد الواحد،وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية،ولا دليل شرعى وإنما هو نوع من الخطابة وهو بعينه ما تقول الرافضة) وتوكيد ابن خلدون أن هذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعى يؤكد حقيقة المنهج الإسلامى فى التصوف وغيره مما كان قاعدة التصوف السنى الذى سار عليه أمثال الغزالى .

والذى يهمنا من هذا النص الخطير لابن خلدون بقيته التى تعنينا فى دعوى نسبة كل أمر للإمام علىٍّ رضى الله عنه . يقول ابن خلدون[1] (.. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة فى النقباء حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم وتخليهم رفعوه إلى علىٍّ رضى الله عنه ، وهو من هذا المعنى أيضاً (يعنى ما تقوله الرافضة) ، وإلا فعلىٌّ رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخلية ولا طريقة فى لباس ولا حال ، بل كان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى عليه وسلم وأكثرهم عبادة ، ولم يختص أحد منهم فى الدين بشىء يؤثر عنه فى الخصوص ، بل كان الصحابة كلهم أسوة فى الدين والزهد والمجاهدة . . . والله يهدى إلى الحقِّ . .) ويقول ابن خلدون[2] : (وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك . إنما همهم الاتباع والاقتداء) . ويهمنى فى هذا الفصل أن أجمل موقف التصوف الإيجابى المؤسس على الاتباع والاقتداء ، والقائم على الحجة العقلية والأدلة الشرعية كما يفهم من كلام ابن خلدون قبل أن أفصّل فى نماذج هذا التصوف وفلسفته فى الجانب السلفى والسنى ولألقى من وراء ذلك الضوء على الوجه المقابل المنحرف .

يقول المكىّ (أبو طالب)[3] صاحب قوت القلوب (أما عقيدتهم فهى عقيدة

(١) المصدر السابق لابن خلدون نفس الصفحات .

(٢) المصدر السابق لابن خلدون ص ٣٣٣ وانظر ابن خلدون ترجمة دى سلان حـ ٣ ص ١٠٤ .

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

شيخ السنة أبي الحسن الأشعري من فاتحتها إلى خاتمتها ، فالله تعالى واحد فرد صمد قديم أزلي باقٍ أبدي ، وأن ما سواه فهو صنعه . موصوف بكل ما وصف به نفسه من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر والكلام ، مسمى بكل ما سمى به نفسه ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض . لا يكيفه العقل ، ولا يمثله الفكر ، ولا تلحقه العبارات ، ولا تعينه الإشارات ولا تحيط به الأفكار ، ولا تدركه الأبصار . وقالوا في الاستواء ما قال مالك بن أنس (الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة ، وأجمعوا على أن كلام الله قديم غير محدث . وأجمعوا على جواز رؤية الله تعالى في الدار الآخرة ، وأجمعوا على ما ورد في كتاب الله ، وما جاءت به الروايات الصحيحة عن حديث رسول الله من إعادة الأرواح إلى الأبدان وبعثها للحساب . ويتبرءون من المعتزلة والقدرية والمعطلة والخوارج والروافض وسائر أهل البدع ، وأجمعوا على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد) .

والزهد عندهم أن يكون قلب الإنسان متعلقاً بالله تعالى ، وزاهد فيما سواه ، فهو أمر معنوي قبل كل شيء ، أو كما يقول الغزالي[1] (عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . وأما العلم الذي هو مثمر لهذه الحال ، فهو العلم بكَوْن المتروك حقيراً بالإضافة إلى المأخوذ كعلم التاجر بأن العوض خير من المبيع فيرغب فيه ، وما لم يتحقق هذا العلم لم يتصور أن تزول الرغبة عن المبيع ، فكذلك من عرف أن ما عند الله باقٍ وأن الآخرة خير وأبقى . . أي لذاتها خير في أنفسها وأبقى . . . وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك واحد ، لأنه بيع ومعاملة واستبدال الذي هو خير بالذي هو أدنى . (والبداية فقهية والنهاية صوفية . ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث ولم يحط علماً بما أحاطوا ، فإنه يرجع فيما وقع له من المسائل إلى العالمين)[2] . (وأول التصوف علم ، وأوسطه عمل ، وآخره موهبة . فالعلم يكشف عن المراد ، والعمل يعين

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ح ٤ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب المصدر السابق صفحات ٢٤٢_٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

على المطلوب ، والموهبة تبلغ غاية الأمل)[١] . (والفقه من صفة القلب ، وعلم العقل داخل فى علم الظاهر[٢] ، والعلم بالله داخل فى اليقين كما روى فى الخبر « اليقين الإيمان كُلُّه » . وقد قال الله : (وما يعقِلُها إلاّ العالمون)[٣] ، (فلولا نَفَرَ من كل فرقةٍ طائفة ليتفقّهوا فى الدّين[٤]) ، (إنّ فى ذلك لَذِكْرَى لمنْ كان له قلبٌ[٥]) ، ومقام الزهد نوعان[٦] : (فإن كان الشيء موجوداً ، فالزهد فيه إخراجه . . . ، وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد مع تبقيته للنفس ، لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء ، و إن لم يكن موجوداً وكان العدم هو الحال ، فالزهد هو الغبطة ، والرضا بالفقد وهذا هو زهد الفقراء ، وكذلك القول فى الزهد فى ترك الهوى لا يصح إلا بعد الابتلاء به والقدرة عليه) . ألم ترَ أن إخوة يوسف همّوا بالزهد فيه لقولهم : (لَيوسُفُ وأخوهُ أَحَبُّ إلى أبينا مِنّا[٧]) ، ولم يسمهم الله زاهدين ، إلا حين خرج من أيديهم واعتاضوا منه سواه . حقّ زُهدُهم فيه ، فقال تعالى : (وشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعدُودَةٍ وكانوا فيهِ مِنَ الزّاهِدين[٨]) . (وخالص الزهد إخراج الموجود من القلب ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد ، وهو عدم الموجود على الاستصغار له ثم ينسى نفسه فى هذه فيكون زاهداً فى زهده لرغبته فى مزهده . وبهذا يكمل الزهد ، وهو أعز الأحوال فى مقامات اليقين ، وهو الزهد فى النفس لا الزهد من أجل النفس[٩]) . (لقد كشفت قلوبنا بثلاثة أغطية فلن يكشف للعبد اليقين حتى ترتفع هذه الحجب الفرح بالموجود ، والحزن على المفقود ، والسرور بالمدح ، فإذا فرحت بالموجود فأنت حريص والحريص محروم و إذا حزنت

---

(١) ، (٢) أبو طالب المكى : قوت القلوب المصدر السابق صفحات ٢٤٢ — ٢٤٥ .
(٣) آية ٤٣ من سورة العنكبوت رقم ٢٩ .
(٤) آية ٢٢ من سورة التوبة رقم ٩ .
(٥) آية ٣٧ من سورة ق رقم ٥٠ .
(٦) المصدر السابق لقوت القلوب .
(٧) آية ٨ من يوسف رقم ١٢ .
(٨) آية رقم ٢٠ من يوسف رقم ١٢ .
(٩) المصدر السابق لقوت القلوب .

على المفقود فأنت ساخط والساخط معذب ، وإذا سررت بالمدح فأنت معجب والعجب يحْبِطُ العمل ، والله يقول : (لِكَيلا تَأْسَوْا عَلَى مافاتَكُمْ ولا تَفْرَحُوا بما آتاكم[١]) وهذان الوصفان هما أتم حال الزهد (والصوفى لا يرى فضيلة فى صورة فقر ولا فى صورة غنى ، وإنما يرى الفضيلة فيما يوفقه الحق فيه ويدخل عليه . وقد يدخل فى صورة سعة مباينة للفقر بإذن الله تعالى ، ويرى الفضيلة حينئذ فى السعة لمكان الإذن من الله فيه ، ولا يفسح فى السعة والدخول فيها للصادقين إلا بعد أحكام علم الإذن ، وفى هذا مزلة للأقدام وباب دعوى للمدعين ، وما من حال يتحقق به صاحب الحال إلا وقد يحكيه راكب المحال (ليهلك مَنْ هلَكَ عَن بيِّنَةٍ ، ويحيا من حَيَّ عنْ بيِّنة[٢] ..) .

هذا مثال عن مقام الزهد ، فإذا سقنا مثالا آخر عن المحبة نجد أنه لامحبة دون معرفة فالمحبة عن جهل ليست محبة ، والمحبة متفاوتة ، والحب من شرط الإيمان . والإيمان عن جهل ليس إيماناً خالصاً ، وإنما هو إيمان تقليدى ناقص لنقص المعرفة فيه . يقول الغزالى[٣] فى معنى الآية : (والذين آمنوا أشَدُّ حبًّا لله) . هذا دليل على إثبات الحب ، وإثبات التفاوت فيه . (ولامحبة دون معرفة) ، (وأول ما ينبغى أن يتحقق أنه لايتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد ، ولما كان الحب تابعاً للإدراك والمعرفة انقسم لامحالة بحسب انقسام المدركات) خلاصة مقامات التصوف الإيجابى على وجه الإجمال[٤] :

(١) مقام التوبة:(وهو شعور بالخطيئة ، وندم بالقلب ، واستغفار باللسان ، وترك بالجوارح وعزم أكيد على الإقلاع عنها وعدم التفكير فيها . . .

---

(١) آية ٢٣ من الحديد (٥٧) .

(٢) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ، ص٢٥٤ ــ ٢٥٦ .

(٤) انظر فى هذا المقام وغيره من المقامات الأخرى المكى : قوت القلوب ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٩٦ . والطوسى : اللمع ص ٤٨ ، ٦٤ ، ٧١ .

(٢) مقام الورع : (وفيه يضع المريد نفسه لخدمة الإنسانية وعبادة الله ، والإعراض عن الدنيا وصرف الشهوات الجسمية بالتأمل فى الله . .

(٣) مقام الزهد : وهو ترك علائق الدنيا ، وعدم استغراب وقوع الأكدار فيها مادامت (فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها) ، والعمل للآخرة ، والحرث لها فى الدنيا (فلو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها) . ويجب أن نلتفت إلى أن ما قصده التصوف الإيجابى من ترك علائق الدنيا ليس دعوة إلى عدم العمل أو الإهمال فى طلب الرزق ، فإن الدعوة إلى عدم الاكتراث كمعنى نفسىّ للزهد ليس معناه الإهمال ، وترك الواجبات والكفاح والسعى ، وانما عدم الاكتراث النفسى هنا هو الثبات ، والتحرر من العبودية لغير الله ، وهذا من شأنه أن يقوى عوامل الصمود لمشاق الحياة ، ولهذا كان من علامات الزاهد الحقيقى ألا يفرح إذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا ييأس إذا ما أدبرت عنه اقتداء وتحقيقاً لقول الله إدراكا وعملا (لكيلا تأسَوْا على مافاتكم ولا تفرَحوا بما آتاكم) . ويمكننا أن نضع الإمام السنى أحمد بن حنبل فى قائمة مَنْ حَدَّدُوا لنا مقام الزهد حين قسمه إلى ثلاثة أقسام : زهد العوام وهو ترك الحرام ، وزهد الخواص وهو ترك الفضول من الحلال ، وزهد العارفين وهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى . وللزاهد فى الدنيا علامتان كما يقول ابن عطاء الله السكندرى : (علامة فى فقدها ، وعلامة فى وَجْدِها ، فالعلامة التى فى وجدها الإيثار منها ، والعلامة التى فى فقدها وجود الراحة منها ، فالإيثار شكر لنعمة الوجدان ، ووجود الراحة منها شكر لنعمة الفقدان) .

(٤) مقام الفقر : والفقر هنا هو الافتقار إلى الله كما جاء فى قول الله (يا أيها الناسُ أنتمُ الفقراءُ إلى اللهِ واللهُ هوَ الغنىُّ الحميد[١]) ، (واللهُ الغنىُّ وأنتمُ الفقراء[٢]) .

---

(١) آية ١٥ من فاطر رقم ٣٥ .

(٢) آية ٣٨ من محمد رقم ٤٧ .

(٥) مقام الصبر : (ومقام الصبر أفضل من مقام الشكر لأن الصبر حال البلاء والشكر حال النعمة ، وحال البلاء أفضل لأنه على النفس أشق)(وأفضل منازل الطاعة الصبر عن المعصية ثم الصبر على الطاعة ، فإن الصالحين فى المؤمنين قليل ، والصادقين فى الصالحين قليل ، والصابرين فى الصادقين قليل[١]) .

(٦) مقام التوكل : وهو ليس دعوة للكسل ، بل دعوة للعمل والتفويض المطلق لله ، وعلى وجه فلسفى كما فلسفه التصوف السنى : التوكل هو التحرر من عبودية الركون إلى الأشياء ، والخضوع لحظوظ النفس البشرية ، وغاية التوكل صدق الإيمان بالله ، وفلسفته النفسية عدم التطلع فى قلق على المستقبل ، وعدم الحزن على ما مضى .

(٧) مقام الرضا : وهو منطقة الأمان النفسى والروحى ، وجعل القلب تحت حكم الله والأنس به ، والاعتماد عليه ، أو كما يقول الطوسى[٢] (الأنس يؤدى إلى الطمأنينة والطمأنينة تؤدى إلى المشاهدة ، والمشاهدة هى وصل بين رؤية القلوب ، ورؤية العيان تؤدى إلى اليقين ، واليقين هو ارتفاع الشك ، والتصديق بالشرع تصديقاً (لا يَأْتيه الباطلُ مِنْ بَينِ يَديهِ ولاَ مِنْ خَلْفِه . .) .

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق فى حب الله دخل فى إرادة الحق ، وبين قولنا إذا استغرق حل الله فيه أو اتحد بالله — أدركنا الفارق بين التصوف السنى وغير السنى ، وأدركنا الفارق بين مذهب التوحيد وبين مذهب الاتحاد أو الحلول . وإذا قلنا إن الله واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله ، وقارنا ذلك بقولنا إن الله واحد قد تجلى فى صور المخلوقات لمَّا أراد أن يُعرَف — أدركنا الفرق بين دين الفطرة والتوحيد ، وبين دين وحدة الوجود ، وانساءلنا مع الجنيد[٣] (ت ٢٩٧هـ) (كيف يتصل من

---

(١) المصدر السابق لقوت القلوب حـ ٢ ، ٧٨ ، ٨٨ .

(٢) الطوسى : اللمع ٥٣ — ٧٤ .

(٣) القشيرى : الرسالة ص ٦ .

لا شبيه له ولا نظير بمن له شبيه ونظير ؟ ») ، ولقلنا مع الطوسى[1] قد يفنى الإنسان عن نفسه فيدخل فى إرادة الحق ولـكن الله لا يحل فيه .

ولـكن كيف ادعى أصحاب النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام أن نظرياتهم من القرآن والسنة ؟ إنهم فى الواقع — كما سنرى فى إجمالنا هنا قبل تفصيلنا فى مناقشة النظريات واحدة بعد أخرى — أولوا المواقف تخريجا لهذه النظريات ، وألصقوا هذه النظريات بالقرآن والسنة تحريفاً أو وضعا ، لـكى يجدوا لها سنداً ، وهم أولا وأخيراً لم يبحثوها فى القرآن تطوراً عن التصوف العادى إلى النظرة الفلسفية فيه ، بل جاءتهم من خارج البيئة القرآنية ، فأقبلوا يتلمسون لها كل دليل فى تعسف ، فإذا لم يجدوا لجئوا إلى تفسير الوضوح القرآنى بالرمز ، ولجئوا إلى الأحاديث القدسية أو النبوية محرفة أو موضوعة لخدمة هذه النظريات الدخيلة كما سنرى . ولقد توقفوا طويلا عند ليلة الوحى ، وليلة المعراج ، وقصة الخضر وموسى والعلم اللدنى ، وكلام الله لموسى ، فلما دخل التشيع وغلا غُلُوَّه أَمَدَّ التصوف بكل زاده ، حتى حلت الولاية الصوفية محل النبوة ، بل زادت عنها فصارت جوهرها وحتى تحطمت الدائرة المغلقة فصار الوحى ممتدا ، وصارت الأرض فى حاجة إلى أنبياء جدد أو أولياء ليستكملوا ما نقص فى ولايه محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام كما أراد الحلاج وغير الحلاج . فإذا عدنا إلى الآيات التى لجئوا إليها فى تدعيم مذهبهم فى وحدة الوجود الذى خرجت بذوره عن مدرسة الحلاج وكان أصله القديم فى الغنوص الشرقى القديم كما ذكرنا — وجدنا هذه الآيات : (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ماتوسوسُ به نفسه ونحنُ أقربُ إليهِ من حبل الوريد[2])،(هو الأوَّلُ والآخرُ والظاهرُ والباطن[3]) ،(فأَينما تُوَلُّوا فثَمَّ وَجْهُ الله[4]) ، ورغم أن هذه الآيات — كما سنرى — لاتشير أية إشارة إلى هذه الوحدة الوجودية ، وإنما هى تفسير لنا على قدر معرفتنا

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٣٨ .

(٢) آية ١٦ من سورة ق ٥٠ .

(٣) آية ٣ من سورة الحديد ٥٧

(٤) آية ١١٥ من سورة البقرة ٢ .

السطحية لمعرفة الله ، فإنهم قد لجئوا إلى التشبيهات المادية وتمسكوا بها لتقوية ما أتوا به من نظريات دخيلة . ولا أدرى كيف يمكن مزج المعانى التى تدل على التسامى بصفات المادة ، وكيف يتحد أو يتصل من لا شبه له ولا نظير بمن له شبه ونظير كما يقول الجنيد ؟

شىء آخر لجئوا إليه وقد جاء عن عبادتهم أنفسهم فى اعتقادهم أنهم الامتداد المقدس للأنبياء أو جوهر النبوة كأولياء وأصفياء ، وهذا الشىء هو تمثلهم واستكمالهم للمواقف التى ادعوا عدم اكتمالها وكمالها ، فعندما قرأوا : (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى[١]) — عملوا على إعادة ممارسة هذه التجارب فى أنفسهم ، وسعوا إلى السمو فوقها كما فعل الحلاج وذلك عندما أكّد أنه يستكمل برسالته ماتوقف عنده محمد صلى الله عليه وسلم ، وماصعق عنده موسى عليه السلام ، فهولن يتوقف ولن يصعق . وربطوا مذهبهم فى الاتحاد بالله بآية (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـكِنَّ اللهَ رَمَى)[٢] . وقالوا : إن الله هو الفاعل المطلق الذى يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وإن العبد بمثابة القلم من الكاتب الذى يمسكه ويحركه ويجرى به يده فيكتب مايشاء . فإذا ذكرنا أن الآية قد نزلت فى حادثة معينة وفى غزوة من الغزوات بالذات ، وأنها لاتعبر عن المعنى المقصود من مذهب الاتحاد — أكدنا أن فى منطق مذهبهم ودعوتهم تلك جبرية تؤدى إلى القول بفعل الله للقتل والشر سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً . .

وحين وصلتهم نظرية الحقيقة الكامنة : جوهر الوجود ، وحافظته وراعيته الممتدة الخالدة عبر الأنبياء والقديسين والأولياء والأقطاب التى أسموها الحقيقة المحمدية لجئوا إلى الآية القرآنية (أَوَلَمْ يَرَ الذينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ والأَرْضَ كانتَا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما[٣]) . ولاشك أن الخطاب موجه للكفار فى صراحة تامة ليسوقهم إلى الإيمان ، ولو كانت الآية موضحة عقيدة ما عن شىء يرتبط بالحقيقة الأزلية لكان الخطاب عاماً

(١) آية ٨ من سورة النجم ٥٣ .
(٢) آية ١٧ من الأنفال ٨ .
(٣) آية ٣٠ من سورة الأنبياء ٢١ .

وليس للكفار ، ثم إن ربط الحقيقة المحمدية بالله فيها مشاركة وتجزئة لذات الله مهما حاول أصحاب النظريات دفاعهم عن التوحيد باسم مركب وحدة الوجود ، ودمغ توحيدنا الإسلامى بالشرك ، ووصف وحدتهم بالإيمان والتوحيد الحقيقى ؛ لأن منطق مذهبهم يهدم كل المسئوليات الأخلاقية ، كما يهدم الشرائع كافة .

ولقد دار نقاش وجدل بين المستشرقين وغيرهم من المفكرين والصوفية حول أثر القرآن فى النظريات الصوفية . فالأستاذ كارا دى ڤو[1] مثلا ينكر أثر القرآن ويرى (أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع أن يجتذب الصوفية نحوه لأنه متعلق بالظواهر الخارجية ،وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة) بينما يرى الأستاذ ماسينيون[2] ، ومعه الأستاذ مرجليوث (أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته فى استقلال عن أى غذاء أجنبى) .

وفى كل هذه الآراء خطأ وصواب . أما ما وقع فيه « كارا دى ڤو » ، فهو نفيه الحنو الداخلى والروحى عن القرآن المحتشد بمعانى الآخرة المعبر عن رحمة الله التى وسعت كل شىء ، والداعى إلى الحكمة والموعظة الحسنة بأساليبه الموضوعية ، وقصصه الواقعى عن الأنبياء وأقوامهم بشيراً ونذيراً وهادياً إلى التوحيد الخالص وحرث الدنيا لمزرعة الآخرة. ولكن مضمون رأى « كارا دى ڤو » البعيد هو أن هناك أثراً غير القرآن فى تطور النظر الصوفى ، وهذا هو معظم الصواب فى رأيه ، وإن لم يذكر أن القرآن قد أُوِّلت آياته لتخريج وتقوية هذه النظريات المنحرفة .

أما الخطأ الذى وقع فيه ماسينيون ومعه مرجليوث فهو توكيد أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف بوجه عام . وأن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف وتطويره

---

(1) Carra de Vaux : Les penseurs de L'Islam. Paris 1921, III, p. 219—220

(2) L. Massignon : La passion d'Al—Hallaj. p. 480.
وانظر Margoliouth : Early development of Mohammadanism. p. 199—200.

إلى نظريات فى استقلال عن أى غذاء أجنبى ، وهذا خطأ آخر . وقد خلط الرأى أولاً بين الزهد والتصوف فرادف بينهما وهذا خطأ . ولم يكن ماسينيون أيضاً دقيقاً فى تعبيره ، فإن القرآن لم يصرح بالزهد كمذهب ، و إنما كان فيه معانى الزهد كسلوك لحرث الآخرة فى الدنيا . ولو قال هذا بدقة لكان فى رده مصيباً بالنسبة للخطأ الذى وقع فيه كارا دى ڤو . أما الخطأ الآخر وهو أكبر ، فهو قوله إن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف إلى نظريات وفى استقلال عن أى غذاء أجنبى ، وفى هذا توكيد وتنمية للخطأ الأول . والواقع أن النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة ، وليس لها فى القرآن أى نسب سوى التأويل المتعسف المفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم فى الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن أو السنة ؛ بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التوفيق والتلفيق بينها و بين الآيات ، وادعوا فى الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن فى تناقض واضح . ولعل فى رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور[١] الصواب كل الصواب حين قال مشيراً إلى الزهد الإيجابى فى الإسلام (ولو لم يكن فى طبيعة الإسلام ما يسمح بشىء من التصوف ما وجد الزهد الهندى أو المسيحى أو الأفلوطينى إلى نطاق المسلمين سبيلا) ، ففى هذا توكيد لما رأيناه . وقد كان الأستاذ نيكلسون[٢] ماضياً فى دعوى أن فى القرآن أساس التصوف عامة ولكنه عاد عام ١٩٢١ م فعدل رأيه مع جولد زيهر[٣] فى أن الزهد المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للتصوف المثمر للحياة ، وأكد[٤] أننا إذا اعتبرنا المتصوفة من بين خواص دارسى القرآن ، فإننا لا يصح أن نعتبر التصوف كمذهب عام نتيجة للدراسات القرآنية . وفى هذا صواب ولا شك بعد تناقض منه ومن غيره من المفكرين والمستشرقين ، و إن ظل نيكلسون على رأيه الخاطىء الذى يزعم فيه أن القرآن مضطرب على أساس دعواه أن اختلاف

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٦٦ .

(2) Nicholson : Mystics of Islam. p. 1– 10.

(٣) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٥ .

(4) Nicholson : Legacy of Islam. p. 212—213.

الفرق الإسلامية جاء نتيجة حتمية لهذا الاضطراب ، ولا أدرى كيف لم يسمع ولم يقرأ هذا المفكر الكبير الآية الكريمة : (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً)[1] والآية الكريمة الأخرى : (هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا[2] . . .)

وكما لجأ الصوفية أصحاب النظريات الخارجة إلى التأويل المتعسف للقرآن لدعم نظرياتهم لجئوا إلى وضع الأحاديث . .

ومن الأحاديث القدسية[3] التى يوردونها ويَرُدُّون إليها بعض مذاهبهم الأثر الذى أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : كنت كنزاً مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفونى . وهم يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدراً لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم . إذ هم يرون أن الله كان ولا شىء معه ، وأحب أن يرى ذاته فى شىء ، فى غير ذاته ، فخلق الخلق وكان العالم بمثابة المرآة المجلوة التى فيها يرى ذاته ، وإنهم ليصلون بهذا إلى رأيهم فى وحدة الوجود . ومن الأحاديث التى رأى البعض فيها شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) ذلك الحديث الموضوع الذى يقول (من عرف نفسه فقد عرف ربه) . وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم فى المعرفة ، وقالوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ؛ فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود . وتحولت لا إله إلا الله إلى قولهم لا موجود إلا الله ، حتى وصلوا بهذه النظرة فى المعرفة نظرتهم فى الوجود وقالوا بوحدة الوجود .

---

(١) آية ٨٢ سورة النساء ٤ .

(٢) آية ٧ من آل عمران ٣ .

(٣) انظر ابن خلدون ص ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٣٣٩ ، ٤٩٥ وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٧١٣ ، ٧١٨ .

ولما كان علم الكلام فى وقت ظهور بذور النظريات الفلسفية فى أوج نضوجه الفلسفى — كما فصلنا — فقد أسهم فى تخليق النظريات الصوفية ، وتسرب الكثير من نظرياته إليها أمثال نظريات الذرّ والمصادفة ، تلك النظريات التى تصل إلى جحود خلود النفس ونكران روحانيتها ، والتى تخلط بين وحدة الموجود والوحدة العددية مما أدى ذلك إلى السقوط فى الحلول وما تفرع عن الاتحاد والحلول إلى وحدة الوجود . . .

ولم يكد يهل القرن الرابع الهجرى حتى كانت الهلاينية قد أثمرت ثمارها وفيوضاتها ، فظهرت نظريات السعادة أو الاتصال الفارابية ، وظهرت معها نظريات الاتحاد ،والحلول. ثم ظهرت المدرسة الإشراقية جامعة بين مدرسة الفارابى ومدرسة الحلاج على أساس من الغنوص الشرقى القديم الممتزج بالأفلوطينية الحديثة ، حتى تجمعت النظريات فى نظرية وحدة الوجود وتفرع عنها الكثير من النظريات أمثال وحدة الأديان ، والحقيقة المحمدية ، والقطبية،والإنسان الكامل. والحق الذى لا لبس فيه أن الزهد بمعناه الإسلامى كان سيتطور إلى التصوف الإيجابى لو لم توجد رهبانية النصارى أو رياضات الهنود وغيرهم أو إشراقيات الأفلوطينية،ولكن الحق الذى لا لبس فيه أيضاً أنه لولا الغنوص الشرقى والغربى لما ظهرت النظريات المنحرفة الفلسفية لدى التصوف السلبى الذى كان لابد له من رد فعل فى التصوف الإيجابى .

الباب الثاني

فلسفة التصوف الشاملي

لاحظت فيما ذكره الشهرستانى[1] عن الصفاتية ، والمقدسى[2] عن المشبهة ، والملطى[3] والأسفراينى[4] ، والرازى[5] ، والعسقلانى[6] عن المقاتلية والكرامية ، وماذكرته دائرة المعارف الإسلامية[7] ، ودائرة معارف البستانى[8] عن الحشوية والسالمية ومدارس الحنابلة والسلفية عامة — لاحظت أربع نقط هامة :

الأولى : أن هذه المراجع حددت لى مكان التصوف السلفى من التصوف السنى المتطور عنه .

الثانية : أن التطور السنِّى نما عبر الصراع الكلامى حول العقائد على يد المدرسة الكلابية مدرسة عبد الله بن سعيد الكلابى (ت ٢٤٠ هـ) . وصاحبه الحارث المحاسبي الصوفى السنى الممتاز (٢٤٣ هـ) ومن جاء بعدهما فقد باشروا الكلام حول الصفات الإلهية وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية أدت إلى ظهور مدرسة الأشاعرة السنية الكلامية والصوفية التى بلغت غايتها لدى أبى الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) والإمام الغزالى (٥٠٥هـ) ومدرسته .

الثالثة : أن الخلاف الأساسى فى المنهج بين التصوف السلفى والتصوف السنى

---

(١) الشهرستانى : الملل والنِّحل ١٤٥ — ١٩٣ (ت ٥٤٨ هـ) تحقيق محمد فتح الله بدران ، القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ص ١٣٩ ، ١٤٨ ، ١٥٠ طبع باريس ج ٥ لسنة ١٩١٦ . مع ترجمة فرنسية له .

(٣) الملطى (٣٧٧هـ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ١٩٤٩ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٨ ، ٧٢ .

(٤) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ٩٩ ، ١٠٠ .

(٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٧ تحقيق الدكتور على سامى النشار .

(٦) العسقلانى : تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٧٩ — ٢٨٥ طبع الهند ١٣٢٧ .

(٧) دائرة المعارف الإسلامية ج ٧ ، ٤٣٩ ج ١١ ، ٦٩ .

(٨) دائرة معارف البستانى ج ٣ ، ٤٨٧ ، وانظر أيضا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ٢٤٧ والغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٨ ، ١٥ القاهرة ١٩٥٥ والصفدى : الغيث المنسجم ج ٣ ، ٤٧ .

هو التأويل ، فالسلفية أساساً ينكرون التأويل قدماء ومحدثين بينما السنية يقرونه على أساس من العقل المتأدب بأدب الشرع .

الرابعة : لما كان الخلاف فى أساس المنهج بين التصوف السلفى والتصوف السنى ، فقد كانت المعالم والنتائج مختلفة تمام الاختلاف . فالصوف السلفى يميل إلى التجسيم ويخاطب الله خطاباً موضوعياً أو شبه موضوعى ، بينما التصوف السنى يبتعد عن التجسيم وينحو نحو البعد عن التشبيه . ونتيجة لهذا كان التصوف السلفى الذى أعانه الغلو الشيعى فى التجسيم والتشبيه مقدمة خصبة للنظريات المنحرفة لدى الدوائر المنفصلة فى الفلسفة الصوفية ، كما سنرى فى الباب الرابع من كتابنا على التفصيل ، بينما كان التصوف السنى الذى وصل إلى قمته لدى الغزالى السنى هو الحارس الأمين على روح المنهج الإسلامى .

وأعود الآن إلى الكلام عن فلسفة التصوف السلفى من بداياته حتى نهاياته . ولما كانت البدايات كلامية خالصة فلابد من عرض موجز لها نصل من ورائه لتفصيل نماذج هذا التصوف فى مراحله الثلاث لدى المدرسة المقاتلية مع مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) ، ومع أبى عاصم خشيش (ت ٢٥٤ هـ) ، ومحمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) فى مدرسة الكرامية ، هذا فى المرحلة الأولى . ولدى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) والإمام ابن حنبل (٢٤١ هـ) ثم السالمية مدرسة أبى عبد الله بن محمد بن أحمد بن سالم البصرى (٢٩٧ هـ) ، وأتباعها الذين أدانوا وعَذَرُوا الحلاّج فى محنته ، ثم محمد بن الفضل البلخى (ت٣١٩هـ) وهذا فى المرحلة الثانية . ولدى الهروى الأنصارى (٤٨١ هـ) كنهاية للمرحلة الممتازة لفلسفة التصوف السلفى ، ثم موقف ابن تيمية كسلفى من تصوف سلفه .

ونعود الآن لنفصل فى حدود البدايات كمقدمات للدخول فى تفصيل مراحل فلسفة التصوف السلفى حتى قمة نضوجها .

يقول الشهرستانى[1] : (اعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات

---

(١) المصدر السابق للشهرستانى ص ١٤٥ ــ ١٩٣ .

أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية (جبرية) . ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمى السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة؛ وهذا معناه أيضاً أن السلفية يثبتون الصفات الأزلية والخبرية . ويقول الشهرستانى :(وقد بالغ بعض السلف فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين فمنهم من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف فى التأويل) . . (ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فوقعوا فى التشبيه الصرف . . .) ويؤرخ الشهرستانى لهذا محدداً مصدر التشبيه أساساً عن اليهود ثم الشيعة ولو أنه لم يحدد تماماً غلاة الشيعة كما حدد القرائين اليهود فيقول : (وقد كان التشبيه صرفاً خالصاً فى اليهود لا فى كلهم، بل فى القرائين منهم إذ وجدوا فى التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك ، ثم الشيعة فى هذه الشريعة .. ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت فى التشبيه) . ويخرج بنا الشهرستانى إلى النقطة التى أشرنا إليها منذ قليل ، وهى أن الأوائل من السلف لم يتعرضوا للتأويل ، ولا استهدفوا للتشبيه ، وأن منهم (مالك بن أنس وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى وداود الأصفهانى ومن تابعهم) . ويصل بنا الشهرستانى إلى أن ذلك الامتداد تطور (حتى انتهى الزمان إلى أبى عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى والحارث المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية)[1] . ورغم دقة الشهرستانى فقد ربط دون تمييز فى التاريخ للقلانسى والمحاسبى ، فالمحاسبى معاصر مباشر للكلابى عاش معه ورآه وصاحبه لأن الكلابى توفى عام ٢٤٠ هـ ، والمحاسبى توفى عام

(١) الشهرستانى : الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ ـ ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

٢٤٣ هـ ، بينما القلانسى رغم أنه من صلب المدرسة السنية إلا أنه توفى عام ٣٥٥ هـ . وهذا معناه أنه عاصر إمام أهل السنة الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ). شيء آخر لم يلتفت إليه الشهرستانى كمؤرخ ، وبالتالى لم يلتفت إليه غيره من الباحثين فى هذه النقطة ، وهو عدم التمييز بين المحاسبى كصوفى والمحاسبى كمتكلم ، وعن سبب ثورة الإمام ابن حنبل على المحاسبى كمتكلم لا كصوفى . فالإمام ابن حنبل نفسه صوفى رغم ثورة خلفه الممتاز الإمام ابن تيمية على التصوف والصوفية وإمامهُ منهم ، بل ويكاد ابن تيمية أن يكون منهم كما سنرى . وحين توقف السلفية عند النص فى الصفات عامة حل الأشاعرة الموقف بأن الصفات أزلية له تعالى لا يقال هى هو ، ولا هى غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره . ومن هنا خالف أهل السنة كل الدوائر الحشوية المثبته للصفات ، وخاصة فى الكلام الإلهى الذى سبّب محنة الإمام ابن حنبل فى عصر المأمون ومشكلة خلق القرآن ، فلقد أسرف المثبتون للصفاتية من الحشوية فى اتجاهاتهم حتى قالوا : إن حروف القرآن وكلماته قديمة أيضاً .

المهم أن الشهرستانى يحدد قيام السلف برسالتهم بظهور (المعتزلة الذين توغلوا فى الكلام ومخالفة السنة . . فأما أحمد بن حنبل وداود الأصفهانى وجماعة من أئمة السلف ، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثله فى الوهم ، فإنه خالقه ومقدره)[1]. ويبدو لنا خلط بسبب لبْسًا وخطأ كبيراً وقع فيه الشهرستانى ، وهو ربطه بين الإمام مالك ومقاتل بن سليمان دون تمييز بينهما . وسنرى لدى حديثنا أن مقاتلاً بلغ فى التجسيم حداً أنكره الجميع فقهاء وعلماء وأئمة .

ويعود بنا الشهرستانى فيروى عن الغلاة من الشيعة والحشوية من أصحاب الحديث

(١) الشهرستانى: الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ — ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

أنهم صرحوا بالتشبيه ، وأجازوا على معبودهم الانتقال والصعود والنزول والاستقرار والملامسة والمصافحة ، وأنه سبحانه يزورهم ويزورونه ، حتى وصلوا إلى الحلول السافر وكان سندهم فى هذا الشطط ظهور جبريل فى صورة أعرابى، وظهوره لدى مريم فى صورة بشرى ، ونسبتهم للنبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : رأيت ربى فى أحسن صورة،ولموسى عليه السلام أنه قال : (شافهت الله[1]) .

نصل من هذه الكلمة التمهيدية إلى أن إسراف المعتزلة فى تمسكهم بمنطق العقل المتطرف ، وغلو السلفية فى جمودهم عند ظاهر وسطح النص كان مؤذنا بمذهب يخرج عن المعتزلة ليحدّ من تطرفه ، و يتصل بالسلف ليخرجهم ويخرج مذهبهم عن الجمود ، وكان هذا هو اتجاه أهل السنة الأشاعرة ، الذين أكدوا من البداية (أن النظر العقلى المستقل عن الوحى لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية)[2] . والأشعرى و إن أكد أن العقل فى وسعه أن يدرك الله ، إلا أن هذا العقل ليس إلا أداة للإدراك (أما الطريق للمعرفة الإلهية ، فهو الوحى) . وعلى الرغم من أن الأشعرى هو باعث مذهب السنة فقد كان مثار حملات عنيفة من الحنابلة الذين كفره بعضهم واستباحوا دمه مع أنه صرح فى كتاب الإبانة باتباع الإمام أحمد بن حنبل[3] ، وكما حمل على الأشعرى ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) فقد حمل أيضاً عليه ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) . لأن كليهما طبّق الأصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بظاهر القرآن والحديث ، و إن كان ابن تيمية قد اعتبر نفسه مجتهداً فى المذاهب ، ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة أساتذته بغير تبصر وروية .

والواقع كما يقول السبكى[4] ، أن الأشعرى مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كان عليه صحابة الرسول ، وليس خارجاً كما ظن السلفية المتقدمون والمتأخرون ، ولهذا يقول

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل المصدر السابق ص ١٤٥ — ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة أبى ريدة ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ وانظر الهامش من نفس الصحيفة .

(٤) طبقات الشافعية ج ٢ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ وانظر أيضاً ج ٢ ، ٢٥٩ .

السبكى (فالانتساب إليه إنما هو اعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به فى ذلك السالك سبيله فى الدلائل يسمى أشعريا. وقد ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة[1] . كما أكد الصفدى[2] فى تاريخه لمذاهب الأئمة الأربعة بالنسبة للمنهج الكلامى العقائدى) أن الغالب فى الحنابلة حشوية ، بينما الغالب فى الحنفية معتزلة ، والغالب فى الشافعية ، أشاعرة ، والغالب فى المالكية قدرية (جبرية).

---

(١) المصدر السابق لطبقات الشافعية .

(٢) الصفدى: الغيث المنسجم ج٣ ص٤٧ .

الفصل الأول

بدايات الطريق

إن البدايات لدى المدرسة المقاتلية ، وهى تنتسب إلى المفسّر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) . . . معاصر للامام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ، والإمام أبي حنيفة (١٥٠ هـ) ، والإمام مالك (١٧٩ هـ) ومقاتل بن سليمان من بلخ . قدم مرو وتزوج بأم أبي عصمة نوح بن أبي مريم، وكان حافظاً للتفسير لا يضبط الإسناد ، وكان يقضى وقته فى الجامع فوقعت العصبية بينه و بين جهم فوضع كل منهما كتاباً على الآخر ينقض[1] عليه.

هذا ما يقوله الإمام الحافظ أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) عن مقاتل فى أول حديثه عنه . والعسقلانى يفصل آراء معاصريه وغير معاصريه فيه فيقول فيما يقول : (وقد ألّف مقاتل تفسيره فى عهد الضحاك بن مزاحم . ويقول أبو حنيفة (عنه وعن جهم) أتانا من المشرق رأيان خبيثان : جَهْمٌ معطّل ، ومقاتل مُشَبّه . ويقول خارجة : لم أستحل دم يهودى ولا ذمىّ ، ولو قدرت على مقاتل بن سليمان فى موضع لايرانا فيه أحد لقتلته . ويقول المرزوى أحمد بن سيار . « مقاتل متهم ، متروك الحديث ، مهجور القول ، وكان يتكلم فى الصفات بما لايحل ذكره . ويقول عنه النسائى إنه كذاب والكذابون المعروفون بوضع الحديث أربعة . إبراهيم بن يحيى فى المدينة ، ومقاتل بخراسان ، ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام ، والواقدى ببغداد . ويقول ابن حبان إنه كان يأخذ من اليهود والنصارى علم القرآن الذى يوافق كتبهم ، وكان مشبهاً يشبه الله سبحانه بالمخلوق وهو يكذب مع ذلك . ومقاتل بن سليمان فى رأى المقدسى[2] ينتمى

---

(١) العسقلانى : تهذيب التهذيب طبع الهند ، ١٣٢٧ هـ (٨٥٢ هـ) جـ ١٠ ص ٢٧٩ ، ٢٨٥ .
(٢) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٣٥ ، ١٤٥ طبع باريس ١٩١٦ م .

إلى المرجئة فضلا عن المشبهة ، ويؤيد رأى المقدسى الشهرستانى[١] . ومن هنا كان مقاتل — كما سنرى — أستاذ الكرّامية المشبهة المرجئة معاً . يقول مقاتل (إن الإيمان : قول مجرد ، والمنافق برىء) ويقول مقاتل فى نص آخر : (إن العاصى المؤمن يعذب على الصراط فقط بلفح النار فيتألم ، ثم يدخل الجنة[٢]) . ومقاتل هنا كما نعتقد أخذ مصدر هذا الرأى عن صديقه جهم الذى عاصره وجادله وخاصمه حتى نفاه إلى « ترمذ[٣] » بعد أن توقف جهم عند التعطيل وتوقف مقاتل عند التجسيم والتشبيه ، وقد دخل هذا الرأى الجهمى المقاتلى فى رأى بشر المريسى الذى ردد القول بفناء النار ثم دخل هذا الرأى دوائر مدرسة ابن عربى (كما سنرى) فى صورّ مختلفة مُفَاسَفَة .

يقول الشيخ زاهد الكوثرى[٤] : (ومن ظن أن مقاتلا بن سليمان المفسر غير مقاتل ابن سليمان المجسم القائل باللحم والدم فى كتب النحل يكون مصاباً بالحول فيرى الواحد اثنين غالطا غالطتين) . وقد أكد الكوثرى فى عرضه لتفسير مقاتل كمفسر مجسم مشبه أنه صاحب الرأى القائل برؤية الله فى الآخرة لا فى الدنيا . يقول مقاتل : فأما قول الله لموسى : « لَنْ تَرَانِى[٥] . . » فمعناه يعنى فى الدنيا ، فأما فى الجنة فإن موسى وغيره يرونه فى الجنة معاينة . وقوله : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ[٦] » يعنى لا يراه الخلق فى الدنيا . أما فى الآخرة فالرؤية مؤكدة بدليل قوله : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[٧] . . » وأما قوله : « وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . . .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص١٠٥ ، ١٣٨ طبع أوروبا . وانظر أيضا تاريخ الطبرى ج ٢ ص١٥٣ وطبع القاهرة (١٤٥ ، ١٩٣) .

(٢) المصدر السابق للشهرستانى .

(٣) تاريخ الطبرى (تاريخ الأمم والملوك) ج ٧ ص٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ج ٩ ص٤٢ ، ٤٣ وانظر الكامل لابن الأثير ج٥ ص ١٢٧ . وانظر الدكتور على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى ط٢ ص ١٨٧ وما بعدها .

(٤) الملطى : التنبيه تحقيق الشيخ الكوثرى ص ٦٣ ، ٧٢ .

(٥) آية ١٤٣ من الأعراف .

(٦) آية ١٠٣ من الأنعام .

(٧) آيتى ٢٢ ، ٢٣ من القيامة .

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى[1] . . . » فمعناه ما مال بصر محمد عند رؤية ربه حين رآه نظر إليه فى جنة المأوى ؛ وماظلم كما قال موسى : « تُبْتُ إِلَيْكَ وأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِين[2] » .

وكما يؤكد مقاتل أن الرؤية العينية فى الآخرة لا فى الدنيا ، فهو يؤكد أيضاً التكلم من وراء حجاب فى الدنيا ، وعكس ذلك فى الآخرة . ومقاتل يعتمد على التأويل القرآنى فى قول الله سبحانه (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فيوحى بإذنه ما يشاء[3] . .) ، (فقد كلم الله موسى من وراء حجاب ، وأما فى الآخرة فإنه يقف البار والفاجر على ربه يكلمونه من وراء حجاب ، وذلك يوم القيامة ، فإذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار ، فإنه يكلم أهل الجنة ولا يكلم الكفار ، بدليل (ولا يكلمهم الله)[4] ، يعنى بعد الحساب (ولا ينظر إليهم بعد الحساب . . .) وقد أثرت هذه النظرة فى الأفق السلفى عامة عند من يؤيدون الرؤية فى الآخرة فقط ، أو فى الآخرة والدنيا على السواء .

ونظرة مقاتل الصوفية تتضح فى شرحه لقول الله تعالى (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان)[5] ، فهو يرى أن المصطفين الأخيار مستثنون فليس لإبليس عليهم سلطان والله لن ينساهم كما ينسى الكافرين (إِنَّا نَسِينَاكُمْ[6]) ، (نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ[7]) .

ولكن كيف أخذت المقاتلية نظريتها فى التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى كما تجمع كل المصادر التى ذكرناها ؟ يقول الذهبى[8] : إنه كان يأخذ من اليهود

(١) الآيات ١ — ١٧ من النجم .
(٢) آية ١٤٣ من الأعراف .
(٣) آية ٥١ من الشورى .
(٤) آية ٧٧ من آل عمران .
(٥) آية ٤٢ من الحجر .
(٦) آية ١٤ من السجدة .
(٧) آية ٦٧ من التوبة .
(٨) الذهبى : ميزان الاعتدال ج ١٣ ص ١٩٧ .

والنصارى من علم القرآن الذى يوافقهم . . . فإذا عدنا إلى النصوص التى توافقهم وتوافق مقاتل معهم ، فإننا نعود إلى موسى فى القرآن وبنى إسرائيل فى القرآن أيضاً . . يقول القرآن الكريم : (وإذْ قُلتمْ يَا مُوسى لَنْ نُؤْمن لكَ حتّى نَرَى اللهَ جهْرةً فأخذَتْكمُ الصَّاعقةُ وأنتمْ تنظرُون)[١] . آية أخرى تقول : (وجَاوزْنا ببَنى إسرائيلَ البحرَ ، فأتوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكفُون عَلَى أصنامٍ لهم قالوا ياموسى اجعلْ لنَا إلهاً كَمَا لهمْ آلهةٌ)[٢] ، « واتَّخذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بعْدِه مِنْ حُلِيِّهمْ عِجلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ . . ألَمْ يرَوْا أنّهُ لاَ يُكلّمهُمْ ولا يَهْديهِمْ سَبيلاً اتّخذُوهُ وكانُوا ظَالمين »[٣] . فإذا انتقلنا معهم لدى عيسى نجدهم يتساءلون: « هَلْ يَسْتطيعُ رَبُّكَ أنْ يُنزّلَ علَيْنا مَائِدةً منَ السّماء . . . »[٤] . فإذا عدنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم نجد القرآن يخاطبه فى نفس المقام عن بنى إسرائيل وأمثالهم : « يَسْألكَ أهْلُ الكِتَابِ أنْ تُنزّلَ إليْهمْ كِتَاباً مِنَ السّماء فَقدْ سَألُوا مُوسَى أكْبرَ منْ ذلكَ فقَالُوا أرِنَا اللهَ جهْرةً . . . »[٥] .

من هذه النصوص القرآنية الواضحة نجد مدخل آراء المقاتلية،فإذا راجعنا الأحاديث الموضوعة ، ومعظمها إسرائيليات نجد منها[٦] (إذا كان يوم القيامة ينادى منادٍ أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش،حتى يجلسه معه على العرش، حتى يمس كتفه) . حديث آخر رواه مقاتل نفسه كسند عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يئط كما يئط الرجل الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض[٧] . فإذا قارنّا هذا وذاك

---

(١) آية ٥٥ من البقرة .
(٢) آية ١٣٨ من الأعراف .
(٣) آية ١٤٨ من الأعراف .
(٤) آيتى ١١٢ ، ١١٣ من المائدة .
(٥) آية ١٥٣ من النساء .
(٦) الملطى : التنبيه ص ١٠٠ وانظر ابن عساكر مقدمة تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى ص ١٢ تحقيق الشيخ الكوثرى . وانظر الاسفراييني التبصير ، ١٠٦ وانظر المقدسى البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٣٩ .
(٧) المصدر السابق للملطى والاسفرايينى وابن عساكر تحقيق الشيخ الكوثرى .

بمفهوم المقاتلية للآيات والأحاديث الإسرائيليات لا نجد غرابة فيما ذكره ابن تيمية فيما بعد وهو يشبه نزول الله كنزوله (ابن تيمية) من منبره هكذا . . فإذا عدنا إلى السبئية ، وتلاميذهم غلاة الشيعة الذين قالوا بألوهية على والأئمة ، وربطنا أثر هذا وذاك فى الغلو السلفى وصلنا إلى نتيجة هامة هى أن الغلو الشيعى السبىء والغلو السلفى معاً تعاوناً على دعم النظريات الفلسفية لدى التصوف المنحرف فى آفاق الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وما يرتبط بها من نظريات . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن التشيع المعتدل تعاون مع أهل السنة الثائرين على تطرف المعتزلة العقلى على دعم التصوف السنى وفلسفته فى حدود المنهج الإسلامى . ولا شك أن هذا يحدد مكان التصوف السلفى من التصوف السنى، كما يحدد تطور هذا وذاك نحو الخروج أو التمسك بالمنهج الإسلامى لا كتحديد ابن تيمية الذى ربط الحلول بالجهيمية[١] .

فإذا تتبعنا المدرسة المقاتلية فى امتدادها نجد أبا عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤هـ) ثم محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ). أما أبو عاصم[٢] فقد أكد فى امتداد المذهب أن من أنكر العرش فقد كفر (ومن كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع ، فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع). وخشيش من الحشوية الذين قربهم الخليفة المتوكل بعد رفع المحنة عن الحنابلة فى مشكلة القول بخلق القرآن ، وقد تطورت المدرسة الحشوية عن مدرسة مقاتل ، فذكرت أن حملة العرش أربع أملاك (لكل واحد منهم أربع وجوه وجه ثور ووجه نسر، ووجه إنسان ، ولكل واحد أربعة أجنحة) . ويؤكد الشيخ الكوثرى[٣] أن أبا عاصم (ممن لا شأن له فى علم أصول الدين ، والملطى تابعه وتابع مثل مقاتل بن سليمان) . وقد بلغت الجرأة بأبى عاصم أنه يروى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم دون أى سند

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٤ ، ٥ وانظر الدكتور على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ٢١٨ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق للملطى تحقيق وتعليق الكوثرى .

سوى مثل قوله (جاءت الآثار بأن الله عز وجل فى السماء دون الأرض (مثلا) وقد هاجم أبو عاصم[١] الجهمية والمعتزلة كما هاجمهم ابن تيمية فى إنكارهم أن الله ينزل إلى السماء الدنيا فى النصف من شعبان ذلك النزول الذى شبهه ابن تيمية بنزوله هكذا من منبر المسجد . والعجيب فى هذا أن من يقرر الهبوط فإنه يقرر الصعود . ولا ندرى كيف وصل الإمام العاقل ابن تيمية إلى هذا الحد من الشطط وهو المجتهد السلفى العظيم !!! وقد سخر الشيخ الكوثرى[٢] من الحديث الذى رواه أبو عاصم (إذا ضرب أحدكم فليتجنب الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته . .) ويقول الشيخ الكوثرى « أى على صورة المضروب !!! » أما محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) فهو الامتداد الأوضح للمقاتلية . وقد جاء ابن كرام بعد مقاتل بقرن وخمس سنوات، وحين أنكر الجهمية حدوث الحوادث فى ذات الله جاء الكرامية بعكس ذلك .

يقول البستانى[٣] فى دائرة معارفه « ابن كرام أبو عبد الله محمد بن كرام . . . مبتدع من أبناء القرن الثالث الهجرى إمام الكرامية . ولد فى سجستان ، وحج إلى مكة ، ثم ورد نيسابور ولما ظهرت بدعته حبسه طاهر بن عبد الله ثم تخلص فترك نيسابور ورحل إلى الشام ، وكانت له عودة فحبسه محمد بن طاهر ، وأخيراً هاجر إلى القدس عام ٢٥١ هـ واستقر بها حتى مات ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م . ويقول الأسفراييني[٤] : (وجملة الكرامية ثلاث فرق : حقائقية وطرائقية و إسحاقية) . ويعد الاسفراييني جميعهم فرقة واحدة (إذ لا يكفر بعضهم بعضاً وزعيمهم محمد بن كرام كان له فى خراسان من الأتباع الزهاد ما يزيد على عشرين ألفاً ، وكان له مثل ذلك فى فلسطين) . وقد وضح الرازى أنهم[٥] « يتشابهون جميعاً فى اعتقادهم أن الله جسم وجوهر ومحل للحوادث ، ويثبتون له جهة

---

(١) ، (٢) المصدر السابق للملطى تحقيق وتعليق الكوثرى .

(٣) البستانى : دائرة المعارف جـ ٣ ص ٤٧٨ .

(٤) الاسفراييني . التبصير ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

(٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين تحقيق الدكتور على سامى النشار ص ٦٧ وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ١٩٦ .

ومكاناً) . ويقول الرازى عن بن كرام (إلا أن كلامه فى غاية الركاكة والسقوط) .
ونجد فيما أفاض فيه الرازى والاسفراييني عن الكرامية أنهم يرون كأستاذهم أن الله جسم له حد واحد من الجانب الذى ينتهى إلى العرش) (وهو فى هذا يمضى وراء الثنوية فى أن معبودهم نور متناه من الجانب الذى يلى الظلام، وسنرى أثر ذلك فى المدرسة الإشراقية.
ومن آرائهم أنه محل للحوادث (تحدث فى ذاته أقواله و إرادته و إدراكه)، (ومن بدعهم قولهم إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول أن لا إله إلا الله ، ولكن القول الذى صدر عن ذرية آدم فى العهد القديم) .

ويظهر من تطور آراء الكرامية أنهم الأساس فى عدم إغلاق باب الوحى على الأولياء كما سنرى لدى مدرسة الحلاج وابن عربى ، فالكرامية يقولون « إن النبوة والرسالة عرضان حالان فى الرسول والنبى) ، (والنبوة ليست هى المعجزة ولا الوحى ولا العصمة) ، ويصلون فى النهاية إلى أن (من حصل فيه ذلك وجب على الله أن يرسله إلى الخلق) .

وقد هاجم الإمام الغزالى مذهب الكرامية كمذهب فلسفى باطل حين قال : (ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان تهافتهم فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية[1] ..) . ولاشك أن ربط مذهب المعتزلة من جانب ، ومذهب الكرامية من جانب آخر فى هجوم الغزالى يحدد لنا فيما يحدد جانب التطرف فى هذا وذاك ، كما يحدد لنا الاتجاه السنى من وراء ذلك. أما مناقشة الغزالى للكرامية فقد كانت بصدد مسألة (استحالة عدم العالم وقول الكرامية إن الإعدام موجود يحدثه فى ذاته) .

وقد عقد الشهرستانى[2] مقارنة بين الكرامية وغيرهم من الفرق انتهى بها إلى

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٨ ، ١١٥ دار المعارف القاهرة ١٩٥٥ ، ذخائر العرب رقم ١٥ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ... وانظر أيضاً دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ص ٢٤٧ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٨٠ القاهرة ١٩٤٧ .

أن الكرامية من الصفاتية التى تنتهى إلى التجسيم والتشبيه ، وإن انتسبت هذه الفرقة هى وصاحبها محمد بن كرام إلى أهل السنة ، بينما فرقهم جميعها (لا تصدر عن علماء معتبرين ، بل سفهاء أغنام جاهلين) . كما ذكر الشهرستانى توكيداً للاسفرايينى [١] أن كتاب ابن كرام عذاب القبر مصدر هام لنظرياتهم .

والجديد الذى أضافه الشهرستانى هو أن ابن الهيصم وأتباعه الهيصمية فى مدرسة الكرامية قد اجتهدوا (فى إرمام مقالة بن كرام فى كل مسألة ، حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء). وذلك أن الهيصم حاول تجريد المكاتبة والفوقية والاستواء فكان أقرب إلى الأشاعرة منه إلى الكرامية . وفى هذا توكيد للرأى السنى إزاء الاتجاه السلفى .

---

(١) الاسفرايينى : التبصير المصدر السابق ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

الفصل الثانى

متوسطات الطريق

إن أول من نلقاه فى متوسطات الطريق هو الإمام مالك رضى الله عنه (ت ١٧٩ هـ).. ولا شك أن ما أثاره مقاتل (ت ١٥٠ هـ) ومدرسته فى مشكلات الصفات جعل الإمام مالكا يعلن توقفه الشهير حين سئل عن معنى [١] قول الله سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » . يقول الشعرانى (وسئل الإمام مالك عن معنى قول الله: « الرحمن على العرش استوى » فعرق ، وأطرق وصار ينكت بعود فى يده ، ثم رفع رأسه وقال : « الكيف منه غير معقول ، والاستواء منه غير مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) ، وسنرى أثر هذا الرأى فى منهج التوقف لدى الإمام ابن حنبل (ت ٢٤١ هـ) بعد الإمام مالك .

والإمام مالك فقيه عالم متصوف ، يرى أن (من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق [٢]) ، ويرى أن العلم (ليس بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى فى القلب) [٣]. وهذان الرأيان يؤكدان شيئاً جديداً يقرب الإمام السلفى العظيم من المجال السنى من ناحيتين قد تبدوان متناقضتين فى الظاهر . أما الناحية الأولى فهى ضرورة التفقه قبل التصوف خشية التزندق ، وأما الناحية الثانية فهى إيمانه بأن الحكمة نور يقذفه الله فى قلب العبد ، ولما كان الإمام مالك حريصاً على ربط الناحية الثانية بالأولى فهو يجمع

---

(١) الشعرانى : طبقات الشعرانى ص ١ ، ٥٧ .

(٢) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل المقدمة (صوصز) للأستاذ محمد بن تاويت الطنجى . وانظر أيضاً الشيخ زروق الفاسى : قواعد التصوف ص ٣ .

(٣) الذهبى : ميزان الاعتدال ص ١ ، ١٩٢ وانظر ابن العماد : الشذرات ص ١ ، ٢١٠ وانظر أمين الخولى ، مالك ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

ويصل بينهما فى قوله : (الحكمة هى الفقه فى دين الله ، وهى أمر يدخله الله القلوب) » والحكمة هى فى رأيه أيضاً (طاعة الله ، والاتباع لها ، والفقه فى الدين والعلم به[1]) . وقد عاش مالك ماراًه كإمام فقيه متصوف . ونظرته الصوفية تصل بين التقوى والعلم برباط إشراقى أساسه القرآن لا النظر الهلينى البعيد أو القريب ، فالإمام مالك يؤكد فى نظرته معنى الآية الكريمة (واتقوا اللهَ ويُعَلِّمكمُ اللهُ)[2] ؛ فى الوقت الذى ينكر فية التأويل كإمام سلفى ، حيث يقول : (إنما أهلك الناس تأويل مالا يعلمون) ، وفى الوقت الذى يحدد فيه خطورة مركز العلماء والمفتين فى العلم حيث يقول : (بلغنى أن العلماء يسئلون يوم القيامة عمَّا يسأل عنه الأنبياء[3]) .

يقول أستاذنا أمين الخولى[4] « إن الوصل بين التقوى والعلم ، وبين الخلق تأييد الإشراقية عنده » . ويقول : (ومع ما نعرف من أن بيئة الحجاز لم تكن ذات حظ يذكر من النشاط الفلسفى الذى كان العراق أوفر فيه حظاً ، فإنا نفترض أن شيئاً من هذه التيارات يترامى إلى الحجاز وغيره بفعل العدوى التى لا بد منها مهما تكن بطيئة) . ولا شك أن فيما ذكره أستاذنا أمين الخولى صحيح ، وإن أغفل أثر الإمام جعفر الصادق فى هذه الناحية بالذات رغم أنه ذكر أنه تأثر به .

ونضيف إلى هذا أن إشراقية «مالك ليست مذهباً فلسفياً جاء عن مذهب الإشراق المعروف ، فهذا أمر بعيد كل البعد عن الإمام مالك ، وإن كان فيه من بذور المعرفة الإشراقية الأساس على منهج سلفى سنى معاً . وقد يبدو متناقضاً أن يكون الإمام مالك فى هذا سلفياً سنياً ، ولكن الواقع أنه لا تناقض لديه فهو فى سلفيته لا يحب الجدل

(١) المصدر السابق لأمين الخولى ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

(٢) آية ٢٨٢ من البقرة .

(٣) المصدر السابق للشعرانى طبقات ١ ، ٥٧ وانظر طبقات السلمى ص ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٦٦ ، ٣٣٧ ، ٤٠٩ ، ٤٦٣ .

(٤) أمين الخولى (ت ١٩٦٦) المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

والغلبة فى الرأى ، فقد رفض أن يتبادل النقاش مع رجل دعاه إلى ذلك واشترط عليه أن من غلب صاحبه اتبعه ، فقال له مالك : إن الله قد بعث محمداً بدين واحد ، وأراك تتنقل ، فهو هنا يرى أن الجدل فى العلم يذهب بنور العلم من القلوب ولكنه فى الوقت نفسه لا ينكر النظر العقلى فى المرويات ، ويرى أنه بشر يخطىء ويصيب ، ومن هنا كانت (إشراقية مالك تمازجها عقلية ، وعقليته تقودها إشراقية[1]) ، فى الوقت الذى كان ينكر فيه الكلام إلا فيما تحته عمل « كما يقول » مع التوقف عند الأمور التى يكون التسليم بها واجباً من واجبات الإيمان ، ويكون التساؤل فيها بدعاً ومنكراً من القول والفهم . وهذا وذاك ترك أثره ولا شك لدى خلفه الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) .

وأحمد بن حنبل عربى من بنى شيبان بصرى عراقى . أول ما يلفت نظرنا فى نظرته الفقهية الصوفية تكراره المتصل لقوله : (إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق[2])، وقوله: (رأيت رب العزة فى المنام فقلت يارب ما أفضل ماتقرب به المتقربون إليك، فقال بكلامى يا أحمد ، فقلت بفهم أو بغير فهم ، فقال بفهم وبغير فهم[3]) . ولا شك أن إيمان ابن حنبل بأن العلم من فوق، وبفهم وبغير فهم يعطينا فهمه الصوفى الذوقى، كما يعطينا مارآه فى المنام من حوار مع الله منهجه السلفى فى الرؤية الإلهية ، فإذا تتبعنا[4] حياته نجده قد طلب الحديث فى مطلع صباه ومستهل شبابه فى العراق والشام والحجاز ، ثم بدأ رحلاته وبدأ دراسة فقه الشافعى ، ثم لقيه فى بغداد عند ماجاء الشافعى إليها ، حتى كان الشافعى يُعَوِّلُ عليه فى معرفة صحة الأحاديث . وقد حج ابن حنبل خمس حجات منها ثلاث حجات أخذ طريقها راجلاً ، ولم ينصب نفسه للفتوى إلا بعد أن بلغ الأربعين . . . وابن حنبل

---

(١) أمين الخولى : المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ وانظر الزّواوى : مناقب مالك ص ١٠ .

(٢) ابن الجوزى : المناقب ص١٩٢ — ١٩٤ .

(٣) طبقات الشعرانى ج ١ ص٦٠ ، ٦١ .

(٤) تاريخ ابن كثير ١٠ ، ٣٢٧ وانظر المناقب لابن الجوزى ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر حلية الأولياء ٩ ، ١٨٦ .

هو صاحب المحنة الشهيرة التى أثارها المأمون عندما دعا رسمياً الفقهاء والعلماء للقول بخلق القرآن بريادة المعتزلة ، وقد وقف ابن حنبل موقف الاستشهاد فى تمسكه برأيه رغم مانانه من عذاب ، وهو موقف لا يقفه إلا من بلغ فى صدق الإيمان غايته ، وحسب ابن حنبل شجاعة أنه أدخل على الخليفة أيام المأمون وضرب عنق اثنين أمامه لإرهابه ، ولـكن الإمام ابن حنبل وسط هذا المنظر المروع سأل أحد صحابه من تلاميذ الشافعى (أى شئ تحفظ عن الشافعى فى المسح على الخفين) ، وقد أثار تساؤله وعدم مبالاته فزع الخليفة ، حتى إن خصمه الأول أحمد بن داود قال للخليفة والحاضرين : (انظروا رجلا يقدم لضرب عنقه فيناظر فى الفقه . . .[1]) . وتنسك ابن حنبل فى صدقه زاد من ثقته فى الله وأضفى زهده عليه صفات العفو والرحمة والتسامح والتواضع ، حتى خلت نفسه رغم مانانه من دنايا الأمور ونزعات الحقد والانتقام ، فقد عاش كما يقول ابن الجوزى[2] (متصل التواضع تعلوه السكينة والوقار ، لا يتكلم حتى يسأل دون غرور أو زهو ، أو ذكر لرأى ينسب إليه خاصة) . وزهد ابن حنبل لم يكن سلبياً فقد عاش لا يأكل ولا يطعم إلا من كسب يده ، وكان أساس زهده ترك الحرام وطلب الحلال والبعد عن حمى أية شبهة يمكن أن تنال من نزاهة النفس . وكان يرى أن الزهد الصادق هو الذى يرقق النفوس ، ويلين القلوب ، ويزيل عنها غشاوات الغرور والعجب . وقد أصر ابن حنبل على البعد المطلق عن ميادين الجدل الكلامى ، ولذلك كان أساس مذهبة السلفى التفويض المطلق أيضاً فى كل ما قال الله عن نفسه وذاته وصفاته وأفعاله وأن يقول لتلاميذه دائماً فى كل مناسبة[3] : (إنما الأمر فى التسليم والانتهاء إلى ما فى كتاب الله . . . لاتعد ذلك . ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلوس مع مبتدع ليورد عليه بعض مايلبس عليه فى دينه) . وسنرى فى حديثنا عن المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) المعاصر لابن حنبل ،

---

(١) حلية الأولياء المصدر السابق ص ٩ ، ١٨٦ .

(٢) ابن الجوزى : المناقب ص ١٢٣ .

(٣) مقدمة المسند : ص ٨٥ وانظر حلية الأولياء ص ٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ .

والذى كان عالماً متكلماً صوفياً سنياً ــ سنرى كيف أن ابن حنبل رغم تقديره لمكانته العلمية دعا أصحابه إلى هجران مجالسه لأنه كان يناقش ويجادل فى العقائد . والإمام ابن حنبل فى هذا أقرب إلى الإمام مالك ، وعلى العكس كان منهج أبى حنيفة الذى كان يسمى علم الكلام بالفقه الأكبر ، وكذلك كان الشافعى عند الضرورة ، ولهذا اضطر تلميذ المدرسة السلفية الأكبر الإمام ابن تيمية أن يناقش ويواجه كل الأجواء الكلامية والفقهية والصوفية كما سنرى .

وقد كان توقف الإمام ابن حنبل عن الجدل الكلامى ، وتوكيده للتفويض المطلق والتسليم الكامل لكل ماورد فى القرآن والحديث عن الله من صفات وأفعال ــ كان هذا التوقف طريقاً لنمو آراء المقاتلية لدى الكرامية (محمد بن كرام ت ٣٥٥ هـ) المعاصرين لابن حنبل . ومن هنا نجد أن الكرامية لم يأخذوا عن ابن حنبل مثل ما أخذوا عن مقاتل (ت ١٥٠ هـ) ، وإن تشابه الجميع فى إثبات الصفات . فإذا بحثنا عن الامتداد السلفى فى متوسطات الطريق بعد الإمام ابن حنبل فإننا نجد المدرسة السالمية[1] أتباع أبى عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصرى (ت ٢٩٧ هـ) ، وهو تلميذ سهل التسترى (ت ٢٨٣ هـ .) . وقد أكد الشهرستانى[2] أن المدرسة السالمية (ترتبط بأسماء نفر من أولئك الذى وصموا أنفسهم بهذه الشنع « التجسيم والتشبيه » ينتسبوا إلى الكرامية أو إلى الشيعة ومنهم السالمية) .

والشهرستانى[3] يصلهم بالحشوية ، والحشوية بتسكين الشين وفتحها أو أهل الحشو لقب تحقير أطلق على أولئك الفريق من أصحاب الحديث الذين اعتقدوا فى صحة الأحاديث المسرفة فى التجسيم من غير نقد ، بل فضلوها على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها . ولاشك

---

(١) السلمى : طبقات السلمى ص ٢٠٨ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل (كيورتن ص ٧٧) . وانظر دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧/ ٣٤٩ ، وانظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ١١ / ٦٩ .

(٣) الشهرستانى : المصدر السابق .

أن السالمية يقفون موقفاً متناقضاً ، فهم كامتداد سلفى يشذون عن الاتجاه الحنبلى . وكثير من الحنابلة كأبى يعلى الفراء [١] (ت ٤٥٨ هـ) قد هاجموا السالمية وخاصة فى آرائهم الكلامية التى وصلتنا عن الحنابلة .

والأصول الكبرى للسالمية [٢] : (١) إن الله لم يزل خالقاً ، وفعله القديم يجعله موجوداً فى كل مكان ، وخصوصاً على لسان كل قارئ للقرآن . وهذا الرأى ولاشك يفضى إلى الحلول . ولهذا كان أتباع المدرسة السالمية من الذين عَذَرُوا الحلاج رغم إدانتهم له لبوحه فى محنته . (٢) إن لله مشيئة غير حادثة بها تقع معاصى المخلوقات من غير أن يريد منهم المعصية . (٣) إن العمل بالشرع يتم بمجهود إرادى ، وهو أهل للاكتساب مقابل الروح السلبية لدى الكرامية . (٤) الاتحاد بالله كما يقول الصوفية .

وترى دائرة المعارف الإسلامية أن أبا طالب المكى صاحب قوت القلوب (ت ٣٨٠هـ) من هذه المدرسة السالمية [٣] . وموقف السالمية الصوفى أقرب إلى السلبية ، فهو يدعو إلى أن من أطاق التوكل (فالكسب غير مباح له إلا كسب معاونة اعتمادا عليه ، ومن ضعف عن حال التوكل أبيح له طلب المعاش) [٤] . ولاشك أن فى هذا نكوصاً واختلافاً عن الاتجاه السلفى والسنى معاً . فإذا مضينا فى متوسطات الطريق السلفى نجد بعد السالمية قفزة جديدة ممتازة فى المدرسة السلفية الصوفية لدى محمد بن الفضل البلخى (ت ٣١٩ هـ) . والبلخى يعتبر مقدمة ممتازة لفلسفة الهروى الأنصارى (٤٨١ هـ) الذى هو قمة فلسفة التصوف السلفى .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ وانظر دائرة المعارف مجلد ٧ / ٣٤٩ .

(٣) المصدر السابق لدائرة المعارف م ١١ / ٦٩ .

(٤) طبقات السلمى ٢٠٨ ، ٢١٦ وانظر أيضا ١٠٣ ، ١٧٠ ، ٢٤٦ ، ٣٤٠ ، ٥٠١ وانظر أيضا طبقات الشعرانى ج ١ ، ١٠٦ ، والرسالة القشيرية ص ٢١ وصفة الصفوة ج ٤ ، ١٣٨ .

وكل مراجع الطبقات تؤكد أن البلخى طرد من بلخ لأنه كان يجرى آيات الصفات وأخبارها على ظاهرها بلا تأويل . ولما أرادوا إخراجه قال لا أخرج إلا إن جعلتم فى عنقى حبلا ، ومررتم فى أسواق البلد ، وقلتم هذا مبتدع نريد أن نخرجه من بلدنا ، ففعلوا وأخرجوه . فالتفت إليهم وقال يا أهل بلخ نزع الله من قلوبكم معرفته ..

والعلوم عند البلخى[1] ثلاثة (علم بالله ، وعلم من الله ، وعلم مع الله . فالعلم بالله معرفة صفاته ونعوته ، والعلم من الله علم الظاهر والباطن والحلال والحرام والأمر والنهى (فى الأحكام) ، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق) . والبلخى يعجب ممن يقطع الأودية والقفار والمفاوز ، ليصل إلى بيت الله لأن فيه آثار أنبيائه ، ويتساءل مشيراً إلى المعرفة القلبية (كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه ؟) . (من ذاق حلاوة المعاملة أنس بها ، ومن عرف الله اكتفى به) . والبلخى فى تحديده ، وربطه بين العلم والعمل ، وتمييزه بين من يعمل بما لا يعلم ، ومن لا يعمل بما يعلم ، ومن يمنع العلم والتعلم .. البلخى هنا يعطينا جديداً فى المدرسة السلفية يصله بمشرعى التربية والأخلاق الذين ترتبط رسالاتهم بالدين ومنهجه الحيوى . يقول البلخى : (ذهاب الإسلام من أربعة : أولها مع من لا يعملون بما يعلمون ، والثانى مع من يعملون بما لا يعلمون ، والثالث مع من لا يتعلمون مالا يعلمون ، والرابع مع من يمنعون الناس من العلم والتعلم) . والبلخى فى هذا المجال التربوى يحدد لنا ست خصال للجاهل : (الغضب فى غير شىء ، والكلام فى غير نفع ، والعطية فى غير موضعها ، وإفشاء السر ، والثقة بكل أحد ، وألاّ يعرف صديقه من عدوه) . وقد حدد البلخى أصول بعض المواقف الصوفية كالمحبة ، والوصال والافتقار ، والثبات . (فأصل المحبة (عنده) الموافقة ، وأصل الوصال ترك القرار ، وأصل الفقر معرفة التقصير ، وأصل الثبات على الحق دوام

---

(١) المصدر السابق للسلمى ص ٢١٢ — ٢١٦ .

الفقر إلى الله تعالى) . وهو يرى أن من الفتوة (حفظ السر مع الله على الموافقة ، وحفظ الظاهر مع الخلق بحسن العشرة[١]) . وقد أكد الطوسى[٢] فى اتجاه البلخى نقطة هامة تصله بالمنهج الأساسى للروح الإسلامى وهذه النقطة التى بها تكمل المحاسن كلها ، والتى بفقدها توجد القبائح كلها ، وهى الاستقامة كما يقول البلخى المتصوف السلفى ، واستواء السر والعلن كما يفلسفها الغزالى المتصوف السنى . ونصل من البلخى إلى قمة فلسفة التصوف السلفى لدى الهروى الأنصارى (ت ٤٨١ ﻫ) .

---

(١) المصدر السابق للسلمى ص ٢١٢ ، ٢١٦ .

(٢) الطوسى : اللمع ، ٥٨ .

الفصل الثالث

نهايات الطريق مع نظرية المراد

لدى الهروى الأنصارى فيلسوف التصوف السلفى

هو أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى . ولد بهراة من أعمال خراسان عام٣٩٦ه ، وتوفى عام (٤٨١ه) . كان أبوه متحدثاً عالماً فقيهاً. بدأ الهروى دراسة الحديث وهو صبى ، ورافق كثيراً من أساتذته فى هراة ونيسابور ، وطوس وبسطام ، وفى عام ٤٣٣ ه ، وأثناء عودته من الحج التقى بالحسن الخرقانى الصوفى وأعجب به ، ومن ذلك التاريخ (٤٢٣ ه) صار الهروى أستاذاً فى مدينته . وقد خصص الهروى جهوده لتعليم تلاميذه ، وللمجادلات التحريرية مع المتكلمين الذين كان يعتبرهم أعداء لكلام الله ، ولهذا هاجمه الكثيرون لسلفيته وذمّوا له عند السلطان واتهموه بأنه من المشبهة المجسمة الخطرين على التوحيد ، فنفاه السلطان مسعود من الخيرة عام ٤٣٠ ه مرات عديدة بعد تحقيقات طويلة . ولكن ما أقبل عام(٤٦٢ه) وكان الهروى إذا ذاك فى السادسةوالستين حتى استقرت حياته بعد أن تلقى من الخليفة كسوة التشريفة . وفى هذه الفتره كتب أقوى تراثه (منازل السائرين إلى رب العالمين)الذى يعتبر أقوىسجل للصيغ والمصطلحات النهائية لتعاليمه الصوفية.والعجيب أنه بعد تأليفه منازل السائرين نفى للمرة الأخيرة ما بين (٤٧٨ ه — ٤٨٠ ه) حيث توفى عقب ذلك عام ٤٨١ ه . والهروى دون أى جدال مفلسف التصوف السلفى ، وهو يقف فى الطرف المواجه للغزالى ت ٥٠٥ ه مفلسف التصوف السنى إذا اعتبرنا الغزالى متصوفاً فقط ، وإن كان التصوف (كما سنرى) من رسالة ومنهج الغزالى .

ومن كتب الهروى غير[1] منازل السائرين « ذم الكلام وأهله » وفيه هجوم شامل على علم الكلام من المذاهب التى تقاسمته وتباينت فى نظرياته ، وله أيضاً (طبقات الصوفية) الذى وضع الشاعر الفارسى الصوفى عبد الرحمن الجامى على منواله نفحات الأنس ؛ ولكن فلسفته الصوفية تتجلى واضحة قوية لَدَى « منازل السائرين » .

ومدرسة الأنصارى تؤكد أنه كان سمحاً بسيطاً فى حياته وطعامه وشرابه وملبسه ، ولكنه حين كان يذهب إلى المجتمعات العامة يرتدى أفخر ثيابه قصد الاحتفاظ بهيئة العالم فى نظر السواد الأعظم ، فى الوقت الذى ما كان يسمح لمطامع الدنيا أن تسلك سبيلها إلى قلبه ، وفى الوقت الذى لم يكن يأبه لآراء الناس فى معتقداته أو فى شخصه . وكان فى رسالته التربوية الصوفية يؤمن بمخاطبة الناس على قدر عقولهم ، فللعامة مقامهم وللخاصة مكانهم ، وهو بهذا يؤكد أن أنجع خطة لنجاح مهمة المربى تَلاَؤُمُ معلوماته مع مستويات المريدين ، وهو لهذا كان يفضل الترمذى على مُسْلِم والبخارى ، وليس لأن الترمذى كان المرجع لوالده أبى منصور الهروى الكبير ؛ بل لأن الترمزى يمكن أن يفهمه العام والخاص ، أما مسلم والبخارى فمكانهما لدى الخواص فى رأى الهروى .

ومجمل آرائه أن الصوفية هم المؤمنون الذين استيقظوا من نوم الغفلات ، فهبوا والناس نيام . والهروى يفرق ويميز فى دقة بين العامة (أهل الأسباب) أو أهل الغفلة أو أهل التفرقة ، وبين الخاصة الذين مضوا فى طريق اليقظة أُولَى مراحل ومقامات التصوف إلى الغاية الموجودة المبتغاة ، وبين خواص الخواص الذين سعدوا بمكاشفة الحقائق والتحقق من التوحيد الذى هو التحقيق الكامل ، ثم عادوا إلى حياة الناس من جديد ، وهم جديرون بعلم الوراثه — عاد والأداء رسالتهم كأولياء الله الحفظة للرسالات والشرائع والحقائق . ولا شك أن الهروى بهذا يحافظ على المنهج الإسلامى كأهل السنة من الصوفية وعلى رأسهم الغزالى فى دفع ذلك التيار المتجرد غير الواعى فى مدرسة ابن عربى ودفعها إلى الأبد ، فإن رسالة المدرسة المنحرفة لدى مدرسة الحلاج وابن عربى على

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤ ، ١٩٦ . وانظر أيضا محمد الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٠٠ .

اتساعها كانت تدعو إلى إسقاط التكاليف الشرعية أو إهمالها ، وإلى وضع الولى فى مقام أعلى من النبى وشريعته ورسالته السماوية على الأرض كما سنرى . ويعتبر منازل السائرين السجل الوافى المتكامل لمذهبه الصوفى السلفى ، وهو يتألف من مقدمة وعشرة أقسام يشتمل كل قسم منها على عشرة مقامات يتدرج كل منها صاعدا فى مراتب ثلاث ـ المرتبة العامة للعوام ، ثم مرتبة السالك المتصوف ، ثم مرتبة المحاق الكاشف . والأقسام العشرة كما يرى أعظم شارحى ومحقق منازل السائرين (سديد الدين اللخمى ت ٦٥٠ هـ ، والقاشانى ت ٧٣٠ هـ وابن القيم ت ٧٥١ هـ والفاركاوى ٧٩٥ هـ) هى التى تحتوى المنازل الأساسية التى يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفى أثناء سيره فى طريقة نَحْوَ ربِّه . والهروى فى صميم مذهبه لايحتم ضرورة اطراد السير لجميع السالكين فى جميع المقامات مقامات كل قسم للرقى والصعود إلى القسم الذى يليه ، فهو يستثنى من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس التى يجوز أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله مع الاستعداد الشخصى والمجاهدة النقية الخالصة ، حتى يصبح السالك المتحقق كما يقول الهروى مُرَاداً بعد أن كان مريداً محبوباً بعد أن كان مُحِباً .

أما منهجته لفلسفته الصوفية فتظهر إجمالا على ضوء هذا المخطط ذى الأصول العشرة :
(١) البدايات (٢) الأبواب (٣) المعاملات . (٤) الأخلاق (٥) الأصول (٦) الأودية (٧) الأحوال (٨) الولايات (٩) الحقائق (١٠) النهايات .

أما البدايات فهى ضرورية حتمية لدى الهروى كما عند غيره ، لأنها الأساس الذى يقوم عليه البناء كله والبناء لا يكون متيناً إلا بمتانة وأصالة أساسه . ولهذا كان على السالك أن يراقب نفسه فى منازل السائرين فى وعى ودقة على أساس من النية الطاهرة والعزم الصادق إزاء تحقيق وتنفيذ أوامر الكتاب والسنة . فإذا أخذنا بعض الشواهد قبل التفصيل فى فلسفة المخطط الصوفى للهروى نجده يعرف مقام اليقظة بأنها هى التى (تهدف إلى دعوه القلب لهجران نوم الغفلة . وطريق هذه الدعوة هو أن تكشف له

الحجب عن أسبابها الثلاثة التى أولها إدراك النعم التى حباه الله بها ، وثانيها إدراك معنى خطورة الذنوب ونتائجها ، وثالثها التأمل فى الأوقات الماضية الضائعة ، وفى ضرورة العمل على تعويضها بالعمل الصالح فى الحاضر والمستقبل . وهو فى مقام الإنابة مثلا يقول إنه (يتألف من تطبيق التصميمات التى نشأت من التأملات ونقلها من مرتبة النظريات إلى مرتبة السلوك العملى) .

أما عناصر ودعامات المنازل العشرة فهى كالآتى :

أولا — البدايات ومقاماتها : اليقظة ، والتوبة ، والمحاسبة ، والإنابة ، والتفكر والتذكر والاعتصام ، والفرار ، والرياضة ، والسماع .

ثانياً — الأبواب وطرائقها : أن المريد عند قطعه العلائق بينه وبين ما ضيه فى اتجاهه نحو مقام ربه يجب عليه أن يبدأ السير فى الطريق الذى رسمه للوصول ، ولكنه لن يبدأ السير إلا بعد عبور هذه الأبواب : الحزن ، والخوف ، الإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزهد ، والورع ، والتبتل ، والرجاء ، والرغبة .

ثالثاً — المعاملات ؛ وهى الخطط التى يسلكها المريد فى أعماله وتصرفاته فى متابعته طريقته الأولى بعد اجتيازه البدايات والأبواب . ومقامات المعاملات هى : الرعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتهذيب ، والاستقامة ، والتوكل ، والتفويض والثقة ، والتسليم .

رابعاً — الأخلاق : ومؤداها أن سلوك الصوفى المخلص مع ربه ينتهى به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة . ومقاماتها : الصبر ، الرضا ، والشكر ، والحياء ، والصدق ، والإيثار ، والخلق ، والتواضع ، والانبساط .

خامساً — الأصول : ومجملها أن مجرد اكتساب الأخلاق الفاضلة يمنح الصوفى الرغبة الزائدة فى شدة الاتصال بربه ، وهو لتحقيق هذا يجب عليه أن يختار أحد

تلك المبادىء العشرة التى أهمها الإرادة وهى : القصد ، والعزم ، والإرادة ، والأدب واليقين ، والأنس ، والذكر ، والفقر ، والغنى ، والمراد .

سادسا — الأودية : وهى المتاهات أو العقبات التى تعترض السالك حيث ينجو فيسلكها إن صدق طريقه ، وينكص فيتوقف أو يضل ضلالا بعيداً : وأهمها السكينة وهى : الإحسان والعلم ، والحكمة والبصيرة ، والفراسة ، والتعظيم ، والإلهام، والسكينة، والطمأنينة ، والهمة .

سابعاً : الأحوال ، فإذا اجتاز السالك أودية منازل السائرين أو متاهاتها تابع سيره فى ثقة ، و إذ ذاك تتجاذبه وتتقاذفه الأحوال فيضطرب ويقلق ويخاف و يسعد. وهو يعيش بين مقامات (المحبة ، والغيرة والشوق ، والقلق ، والعطش ، والوجد ، والدهش. والهيان والبرق ، والذوق) .

ثامناً : الولايات ، و إذا كانت الأحوال تحول الصوفى وتبدل فى نفسه حتى تذهله عنها — نشاهد أنه قد تركز فى انتباهه ، وحاول أن يستقل به أمام ربه الذى يفيض عليه ولايته شيئاً فشيئاً ، وتكون النتيجة هنا فى مقام الولايات أنه يشعر بغربته عن كل مايحيط به . وأهم دعائم الولايات السر . وهى : (اللحظة ، والوقت ، والصفاء، والسرور ، والسر ، والنفس ، والغربة ، والغرق ، والغيبة ، والتمكن) .

تاسعاً : الحقائق،وعندما ينسى الصوفى نفسه ولا يُشْغَلُ إلا بربه يصل إلى الحقائق ويعاينها. ومراتبها ، المكاشفة ، والمشاهدة ، والمعاينة ، والحياة ، والقبض ، والبسط ، والسكر ، والصحو ، والاتصال، والانفصال .

عاشراً : النهايات وعندها نهاية الطريق فى منازل السائرين ، وقمتها التوحيد ومقاماتها المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتحقيق ، والتلبيس ، والوجود ، والتجريد ، والتفريد ، والجمع ، والتوحيد . . .

إن منازل السائرين كان سيظل مجهولا تماماً لولا بدايات الجهد المحمود الذى قام به أخيراً الأب الدومنيكى س . دى لوجييه بوركى S. Delaugier Beaurcueil الذى نشر شرحين قديمين لمنازل السائرين . الأول للفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) والثانى لسديد الدين اللخمى (ت ٦٥٠ هـ) والثانى أقدم وأهم من الأول . وقد نشرهما الأب الدومنيكى فى طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لاليلى ١٤٢٧ بتاريخ ١٠٢٩ هـ بالنسبة للفاركاوى ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاريخ ٦٣٨ هـ بالنسبة لسديد الدين اللخمى وهو الأهم . ولـكن الأدب الدومنيكى فى الواقع لم يقم حتى الآن بدراسة للهروى بل وعد بذلك فى كتاب سيصدره متناولا مصير المنازل لدى الشروح المختلفة . ولهذا لم أقتصر فى دراساتى على هذين النصين للهروى بل رجعت إلى نص آخر مطبوع طبعاً حجرياً بتاريخ ١٣١٥هـ شرحه كمال الدين عبد الرازق القاشانى (ت٧٣٠هـ) الذى يقول إن النص الذى شرحه قد راجعه الهروى نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه الشريف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بستة أعوام ، وأن هذه النسخة المشروحة دُوِّنت بعد وفاة شارحها القاشانى (ت ٧٣٠ هـ) بعام واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم شارح هو اللخمى (ت ٦٥٠هـ) ، والثانى هو القاشانى (ت ٧٣٠هـ) ، والثالث هو شرح ابن القيم (٧٥١ هـ) ، والرابع شرح الفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) . أما شرح اللخمى [1] فيمتاز بتوضيح الفروق بين الدرجات فى المقامات ، كما يتضمن دفاعه عن الأنصارى ضد التهم الموجهة ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجريدى ، أو بأنه من دعاة الفناء الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولـكن دون أى تفصيل أو دراسة متكاملة . ولـكن آيات القرآن التى يذكرها الهروى ربطاً لمقاماته وتوكيداً لمضامينها يهتم بها اللخمى كثيراً ليرى مدى تطابق المقام مع الآية ، ولعل اللخمى كان يقصد أن يحدد

---

(١) سديد الدين اللخمى ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفى عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضا الرسالة القشيرية والرعاية للمحاسبى . وشرح اللخمى للرسالة القشيرية هو الذى سيقدمه قريباً مُحقَّقاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

إن منازل السائرين كان سيظل مجهولا تماماً لولا بدايات الجهد المحمود الذى قام به أخيراً الأب الدومنيكى س . دى لوجييه بوركى S. Delaugier Beaurcueil الذى نشر شرحين قديمين لمنازل السائرين . الأول للفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) والثانى لسديد الدين اللخمى (ت ٦٥٠ هـ) والثانى أقدم وأهم من الأول . وقد نشرهما الأب الدومنيكى فى طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لاليلى ١٤٢٧ بتاريخ ١٠٢٩ هـ بالنسبة للفاركاوى ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاريخ ٦٣٨ هـ بالنسبة لسديد الدين اللخمى وهو الأهم . ولـكن الأدب الدومنيكى فى الواقع لم يقم حتى الآن بدراسة للهروى بل وعد بذلك فى كتاب سيصدره متناولا مصير المنازل لدى الشروح المختلفة . ولهذا لم أقتصر فى دراساتى على هذين النصين للهروى بل رجعت إلى نص آخر مطبوع طبعاً حجرياً بتاريخ ١٣١٥هـ شرحه كمال الدين عبد الرازق القاشانى (ت٧٣٠هـ) الذى يقول إن النص الذى شرحه قد راجعه الهروى نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه الشريف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بستة أعوام ، وأن هذه النسخة المشروحة دُوِّنت بعد وفاة شارحها القاشانى (ت ٧٣٠ هـ) بعام واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم شارح هو اللخمى (ت ٦٥٠هـ) ، والثانى هو القاشانى (ت ٧٣٠هـ) ، والثالث هو شرح ابن القيم (٧٥١ هـ) ، والرابع شرح الفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) . أما شرح اللخمى [١] فيمتاز بتوضيح الفروق بين الدرجات فى المقامات ، كما يتضمن دفاعه عن الأنصارى ضد التهم الموجهة ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجريدى ، أو بأنه من دعاة الفناء الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولـكن دون أى تفصيل أو دراسة متكاملة . ولـكن آيات القرآن التى يذكرها الهروى ربطاً لمقاماته وتوكيداً لمضامينها يهتم بها اللخمى كثيراً ليرى مدى تطابق المقام مع الآية ، ولعل اللخمى كان يقصد أن يحدد

---

(١) سديد الدين اللخمى ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفى عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضا الرسالة القشيرية والرعاية للمحاسبى . وشرح اللخمى للرسالة القشيرية هو الذى سيقدمه قريباً مُحقَّقاً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

موقف الهروى كسلفى بالنسبة للتأويل ، و إن كان اللخمى لم يصرح أو يفصل فى بيان ذلك . واللخمى يجتهد فى شرحه أن يبين أن الآية محكمة ، وأن الهروى استعملها أحسن استعمال . ولـكن حين لا تظهر المطابقة أو الاتساق بين الآية والمقام يجتهد اللخمى أن يوضحها ، ويذكر أن الهروى لا يستعملها فى معنى التفسير ، و إن لم يفصل فى ذلك تفصيلا واجباً . فإذا سقنا مثالا للتطبيق المقارن نجد ذلك واضحاً فى باب الذكر[١] وباب التجريد[٢] . يقول الهروى (قال الله عز وجل) : (واذكر ربك إذا نسيت . . .) يعنى إذا نسيت غيره ، ونسيت نفسك فى ذكرك ، ثم نسيت ذكرك فى ذكرك، ثم نسيت فى ذكر الحق إياك كل ذكر ، والذكر هو التخلص من الغفلة والنسيان) .

وتبدو ملاحظة سديد الدين اللخمى واضحة فى إدراكه أن الهروى لا يستعمل الآية هنا فى معنى التفسير فيقول : « إن الذكر مقدور للعبد ومكتسب ، ويمكن العبد الموفق تحصيله بالفكر ، فمعنى الآية تكلف الذكر إذا جرى على العبد نسيان أو غفلة وما ذكره الشيخ الهروى فى قوله إذا نسيت يعنى إذا نسيت غيره من باب التنبيه على تفاوت درجات الذاكرين لا بمعنى التفسير . فإنّ الآية نزلت أمراً للرسول صلى الله عليه وسلم ، وتعليماله ، وتكريما لما سئل عن ذى القرنين ، وغيره ، فقال عليه السلام : « غداً » ، فأخر الله تعالى عنه الوحى ، ثم أنزل عليه أنه الاستثناء ثم قال : « واذكر ربك إذا نسيت » . ومن الملاحظات الهامة التى ذكرها اللخمى أن الهروى عبر عن الذكر بزوال ضده ولم يذكر حقيقته ، فالذكر عند الهروى هو (التخلص من الغفلة والنسيان)، ولـكنه (عبر عن الذكر بزوال ضده ، ولم يذكر حقيقته ، فإن العلم والاعتقاد الصحيح والظن والشك والجهل أضداد الغفلة والنسيان فحقيقة الذكر (نطق القلب بالمذكور ، واللسان ترجمان عن كلام النفس على مذهب أهل الحق فى إثبات كلام النفس)[٣] .

---

(١) باب الذكر ص ١١٨ — ١٢٠ شرح اللخمى .
(٢) باب التجريد ص ٢٢٢ — ٢٢٣ شرح اللخمى .
(٣) المصدر السابق فى ١ ، ٢ .

أما القاشانى فى شرحه فيختلف اختلافاً بيناً عن اللخمى ، فالقاشانى ليس أميناً على مذهب الهروى ، بل هو يشرحه حسب مذهبه هو ، ولما كان القاشانى فى الواقع ألصق بمدرسة ابن عربى ، وهو فى الوقت نفسه أقدر شارحى الفصوص له ، فهو هنا مع الهروى يخلع عليه مفهوم مدرسة ابن عربى . ويظهر ذلك من أول سطر فى الشرح لفاتحة الهروى فى كتابه ، حيث يقول القاشانى[1] : (إن تحديد الوصف بالأحدية نَفْىُ اعتبار الغير معه حتى فى الصفات ، التى هى اعتبارات ونسب لا وجود لها) ؛ بينما نجد اللخمى مثلا يقول فى هذا الصدد (وأما قوله الهروى رضى الله عنه أمطر سرائر العارفين كرائم الكلم — يعنى أحسن معانى الكلم ، ونعتهم بالعدم الذى إليه مصيرهم لما يؤول إليه أمرهم . . .)[2] . أما ابن القيم فأهم مافى شرحه هود فاعه القيم عن الهروى فى نظرية الفناء . وسنرى أن الهجوم الذى شنه ابن تيمية الإمام السلفى (ت ٧٢٨ هـ) على الهروى السلفى فى هذا الصدد قد دحضه ابن القيم السلفى تلميذ ابن تيمية ، وأن ابن القيم كاد أن يتصوف أيضاً كابن تيمية .

أما الفاركاوى (محمود بن حسن بن محمد الفاركاوى القادرى ت ٧٩٥ هـ . . .) الشارح الرابع لمنازل السائرين ، فهو أقرب إلى شرح اللخمى ، وإن كان مختصراً اختصاراً شديداً ، ولكنه لا يعطى جديداً سوى أنه يصل النص بالآيات القرآنية دون مناقشة . ولكنه أمين على مفهوم النص على وجه العموم عكس القاشانى الذى يؤول الموقف لدى الهروى من وجهة نظر مدرسة ابن عربى كما ذكرنا . وبينما نجد الفاركاوى لا يلتفت إلى مقدمة الهروى لمنازل السائرين ، نجد اللخمى يشرحها شرحاً أقرب إلى النظرة السلفية أو السنية معا فى مفهوم الأحدية الصمدية . ولكننا نجد القاشانى يؤكد أن الهروى ينزع نزعة تجعله مقدمة لابن عربى فى وحدة الوجود — (الهروى ت ٤٨١ هـ ، ابن عربى ٦٣٨ هـ)— حين يقول (طريق الأحدية السارية فى الكل . . كما قال تعالى حكاية عن هود : (وما مِنْ دابةٍ إلا هو آخذٌ بناصِيَتِها) . حتى اختفت الهوية الإلهية . فى

---

(١) القاشانى : شرح منازل السائرين ص ٤ طبع حجر دار الكتب ، ٦٧٩ تصوف .
(٢) اللخمى : شرح المنازل ص ٥ .

الهوية البشرية ، فأقرب السبل هو رفع حجب التعينات عن وجه الذات الأحدية السارية فى الـكل بالمحو والفناء[١]) . والقاشانى يصل من بدء المقدمة إلى جعل الهروى المقدمة لمدرسة وحدة الوجود بعد وحده الشهود ، فى الوقت الذى نرى فيه عبد الرحمن الجامى[٢] يروى عن الهروى نفيه لمذهب وحدة الوجود عن ساحة البسطامى . ولا شك أن الذى ينفى مذهب وحدة الوجود عن غيره لا يؤكده لنفسه كما رأى القاشانى ، وكما رأى العطار[٣] ذلك بالنسبة للبسطامى ، وكما سار وراء القاشانى والعطار أستاذ كبير مثل نيكلسون[٤] . إن الهروى من بدئه لختامه لدى منازل السائرين لا يؤمن حتى بالشطح ويعتبره كالجنيد (المتصوف السنى المعاصر المهاجم لشطحات البسطامى) ــ رعونة وطيشاً ، والهروى كالجنيد أيضاً فى ثورته على الحلاج (المعاصر للجنيد) ، فالهروى لا يؤمن بما يسمى (بوح الواحد كالحلاج حين قال أنا الحق) ، ولا يؤمن بقول من يقول . (أنا الفاعل فى هذا العالم) ، أو (ليس فى جبتى إلا الله) . ويقول الهروى . . . (ومنهم ــ (من المخطئين أو غير الاخصاء) ــ من عد شطح المغلوب مقاماً ، وجعل بوح الواحد رمزاً لتمكين شيئاً عاماً . وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات[٥]) . ويصل بنا الهروى فى هذا المقام إلى (ضرورة إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة) لأن النهايات (لا تصح إلا بتصحيح البدايات ، كما أن الأبنية لا تقوم إلا على أساس) . ولأن الناس عنده ثلاثة : (رجل يعمل بين الخوف والرجاء شاخصاً إلى الحب مع صحبة الحياء ، فهذا هو الذى يسمى المريد ، ورجل مُخْتَطَف من وادى التفرقة إلى وادى الجمع ، وهو الذى يقال له المرادَ ، أما من سواهما فهو مدع مفتون مخدوع . . .) . وجميع هذه المقامات يجمعها رتب ثلاث : (الأولى أخذ القاصد فى السير . الثانية[٦] دخوله فى الغربة . الثالثة

---

(١) القاشانى ص ٦ ، ٧ من شرح المنازل . (٢) الجامى : نفحات الأنس ٦٣ .

(٣) العطار : تذكرة الأولياء جـ ١ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٢٣/٢٤ القاهرة ١٩٥٦ م .

(٥) الهروى : منازل السائرين ، القاشانى ص ٦ ، ٨ اللخمى ٩ ، ١٢ .

(٦) المصدر السابق وانظر المقدمة للهروى . شرح اللخمى ص ١١ ، ١٢

حصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد والرتبة الأولى أسباب ، والثانية سلوك ، والثالثة وصول . والسالكون للطريق مختلفة أحوالهم من البدايات حتى النهايات ، فلكل واحد بداية وهى رتبة أولى له ، ولابد له من باب يدخل منه وهو رتبه ثانية . فإذا دخل الباب احتاج إلى معاملة لائقة به فى سلوكه فهى رتبة ثالثة . فإذا عامل مولاه بصدق تخلق بأخلاق محمودة وهى رتبة رابعة . . فإذا تهيأ بحسن التخلق الذى هو ثمرة المعاملة اشتاق إلى التعلق ، ولابد له من أصول يبنى عليها سلوكه تتحقق منها رتبة خامسة . ولابد أن تلقاه فى طريقة شدائد أومتاهات ، وهى الأودية فى مصطلح الهروى ، وتلك رتبة سادسة . ثم تعتوره أحوال وهى رتبة سابعة . ثم يتصف بجميل الصفات وبتجميع همه بعد الشتات ، وتلك رتبة ثامنة . ثم يغفل عن نفسه لكمال انشغاله بربه ودوام نظره إليه فى سائر تصرفاته وتلك رتبة تاسعه . ثم يبلغ حقيقة التوحيد فى المرتبة العاشرة فيصبح مُراداً بعد أن كان مريداً ، وهو هنا لا يتلاشى فى « نرفانا » الصوفية الهندية ، أو اتحاد البسطامى ، أو حلول الحلاج ، أو وحدة وجود ابن عربى ، بل هو يعود ليؤدى رسالته التى هى استكمال متصل لرسالة الأنبياء على الأرض .

فإذا استعرضنا فى دراساتنا مضمون أهم المقامات فإننا نصل من هذه الدراسة المفصلة بعد الإجمال إلى نظرية الهروى فى المعرفة والمحبة والفناء والتوحيد .

مقام الاعتصام بحبل الله[1] : وهو لدى الهروى (المحافظة على طاعته المراقبة لأمره) والاعتصام (هو الترقى عن كل موهوم ، والتخلص من كل تردد) . وهو ثلاثة : اعتصام العامة بالخير استسلاماً ، واعتصام الخاصة بالانقطاع وهو صون الإرادة قبضاً ، وإسبال الخُلُق على الخَلْق بسطاً ، ورفض الخلائق عزماً وهو التمسك بالعروة الوثقى . واعتصام خاصّة الخاصة بالاتصال وهو شهود الحق تفريداً بعد الاستخذاء له تعظيما ، والاشتغال به قربا وهو الاعتصام بالله . . .

(١) اللخمى ص ٣٢ ، القاشانى ، ٣٧ .

الفرار إلى الله[١] : (فَفِرُّوا إلى اللهِ[٢] . والفرار لدى الهروى (هو الهرب مما لم يكن إلى مالم يزل) ، من الغير إلى الحق . وهو ثلاثة : فرار العامة من الجهل إلى العلم وفرار الخاصة من الخبر إلى الشهود ، وفرار خاصة الخاصه مما دون الحق إلى الحق ، ثم من مشهود الفرار إلى الحق ، ثم من الفرار من الفرار إلى الحق .)

الحزن والخوف[٣] : والهروى يصل الحزن بالخوف ليؤكد أن الحزن المرتبط بالخوف دعوة للحرص الشديد على مراقبة العمل ، وعدم الاعتراض ، والصبر ، والشكر ، والذكر المتصل . . . والهروى يرى أن القرآن قد أثنى على أولئك الذين (تولَّوْا وأعينهم تَفِيضُ من الدَّمْع حَزَناً[٤] . ولهذا فهو يؤكد أن الحزن مقام حسن ، وهو ثلاث : حزن العامة على التفريط ، وعلى التوسط فى الجفاء ، وعلى ضياع الأيام . وحزن أهل الإرادة وهو حزن على تعلق القلب بالتفرق ، وعلى اشتغال النفس عن الشهود ، وعلى التسلى عن الحزن . ثم حزن الخاصة وهو ليس حزناً فى الواقع (فليست الخاصة من مقام الحزن فى شىء) . ولكن الدرجة الثالثة من الحزن كما يقول الهروى : (هى التحزن للعارضات دون الخواطر ومعارضات القُصُود ، والاعتراضات على الأحكام كحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم على قومه « فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهذا الحَدِيث أَسَفاً »[٥] (قدْ نعلمُ أنه لَيَحْزُنكَ الذى[٦] يقولون) . والهروى حين يصل مقام الخوف بالحزن[٧] يعود فيميز بينهما بعد اشتراكهما معاً فى ألم الباطن بالندم على مافات، والحرص على ما هوآت (فالحزن على مافات والخوف مما هوآت) . والخوف (هو الانخلاع عن

---

(١) اللخمى ص ٣٤ / القاشانى / ٤٠ .
(٢) آية ٥٠ من الذاريات .
(٣) اللخمى ، ٤٠ ، القاشانى ٤٦ ، ٤٧ .
(٤) آية ٩٣ من التوبة .
(٥) آية ٦ من الكهف .
(٦) آية ٣٣ من الأنعام .
(٧) اللخمى ٤١ ، القاشانى ٤٨ .

طمأنينة الأمن) ، والسبب هو (مطالعة الخبر) ، ومعنى الخبر هنا الوارد من الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

والخوف ثلاث درجات : خوف العامة (وهو الخوف من العقوبة) ، وخوف أرباب المراقبة ، وهو (خوف المكر فى جريان النفس المستغرقة فى اليقظة المشوبة بالحلاوة) ، فهم يخافون المكر والإعراض ، وسلب لذة الحضور فتكون حلاوة الحضور لهم استدراجاً من الله ومكراً بهم . وكلما كانت الحلاوة بالإقبال أتم كان الخوف من الإعراض أشد لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أنا أتقاكم لله وأشدكم منه خوفاً) . والهروى يؤكد فى مقام أهل الخصوص أنه لا وجود لمعنى من وحشة الخوف إلا هيبة الإجلال ، كما أكد فى مقامهم أنه لا وجود للحزن بمعناه العام فيما ذكرناه .

الخشوع والإخبات : والهروى كعادته يبدأ بالنص الإلهى القرآنى ، ليقيم مذهبه ويدعم نظرته ، فهو يقول عن الخشوع . (ألم يَأْنِ للذين آمنوا أنْ تخشعَ قلوبُهم لذِكْرِ اللهِ ومَا نزَلَ منَ الحَقِّ[1] ؟) . ويقول فى مقام الإخبات الذى هو سمو الخشوع (وبشِّر المُخْبِتين[2]) ثم يعود فيفصل فى مفهوم الخشوع والإخبات فيقول : (الخشوع خمود النفس وهمود الطباع لمتعاظم أو مُفزع) ، وهو على ثلاث درجات : الأولى بمعنى التذلل للأمر ، والاستسلام للحكم ، والاتضاع لنظر الحق . والثانية ترَقُّب آفات النفس والعمل ، ورؤية فضل كل ذى فضل عليك ، وتنسيم نسيم الفناء . والثالثة حفظ الحرمة عند المكاشفة ، وتصفية الوقت مُراياة (مراآة) الخلق ، وتجريد رؤية الفضل ، والثالثة ترك الشطح وعدم البوح ومعارضة البسط بالقبض وإخفاء ذلك بالخشوع ، وإخفاء الأحوال والكرامات عن الخلق) . والهروى هنا يُعارض اتجاه البسطامى والحلاج ، كما يؤكد

(١) آية ١٦ من الحديد (٥٧) .

(٢) آية ٣٤ من الحج (٢٢) وانظر الغنى ص ٤٥ والقاشانى ٥٠ .

نظرة أقرب إلى نظرة أهل الملامة فى ترك كل ما يدعو إلى الزهد وإنكار كل تعظيم للسالك سواء من جهة الناس أو من جهة شعور الصوفى نفسه .

أما الإخبات فهو عند[١] الهروى (السكون إلى من انجذب إليه بقوة الشوق) وأخبتوا إلى ربهم) . والإخبات لديه هو أول مقام الطمأنينة . أو هو ثلاث درجات أيضاً : الأولى (أن تستغرق العصمة الشهوة) . والعصمة هنا لدى الهروى هى القدرة على فعل الخطإ وتركه بإرادة الصوفى القوية . وفى هذه النقطة نجد الهروى متأثراً بالإمام جعفر الصادق فى نظرته لمعنى العصمة التى شط فى فهمها غلاة الشيعة شططا كبيراً ، فالإمام جعفر الصادق[٢] يؤكد أن المعصوم قادر على فعل المعصية وإلاّ لم يستحق المدح على تركها ولا الثواب ، ولبطل الثواب والعقاب فى حقه ، فكان خارجاً عن التكليف ، وذلك باطل بالإجماع والنقل) . والعصمة أيضاً فى رأى الإمام الصادق (ليست مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة المعصوم إلى الحسن ولا ملجئة[٣] إليه) . ولا شك أن الصادق هو ينبوع الفكرة التى استقاها الهروى وغيره بل هو مُفَلْسِفُها من البداية . ومن هنا نؤكد فضل مدرسته الرائدة على التصوف السلفى والسنى فى بدايات تطورهما كما رأينا ونرى فى دراستنا .

ونعود إلى المقام الأول من مقام الطمأنينة الذى تستغرق فيه العصمة بمعناها الإرادى الشهوات . والهروى كما رأينا يرى ذلك باستيلاء نور الحق على النفس فيقمع شهواتها ، وباستدراك الإرادة لمحو أسباب الغفلات . أما المقام الثانى من مقام الطمأنينة فهو (لا ينقص إرادته سبب ، ولا يوحش قلبه عارض ، ولا يقطع الطريق عليه فتنة) . وأما المقام الثالث فهو أن يستوى عنده المدح والذم ، وأن تدوم لائمته لنفسه ، وأن يعمى عن نقصان الخلق عن درجته) . وفى هذه اللفتة من الهروى امتداد لفلسفة أهل الملامة كما سنرى فى تفصيل مذهبهم .

---

(١) اللخمى ص ٤٧ ، والقاشانى ٥١ .
(٢) الطوسى : التجريد ص ٢٢٧ وانظر أيضاً المجلسى حياة القلوب ج ١ / ١١ ، ١٢ .
(٣) ابن بابويه القمى مخطوط الاعتقادات ورقة ٥٨ ، ٦٢ وانظر الشرح المطبوع ص ٦١ وانظر أحمد بن يحيى المرتضى : البحر الزخار باب العصمة ج ٤ / ٣٧٠ ، ٣٨٥ ، وانظر محمد جواد مغنية : الشيعة الإمامية ص ١٣ ، ١٤ .

الزهـــد : ـ (بقية الله خير لـكم إن كنتم مؤمنين)[١] . والزهد عند الهروى[٢] هو (إسقاط الرغبة عن الشىء بالـكلية ، وهو للعامة قربة وللمريد ضرورة ، وللخاصة خسة) . والهروى يقدم جديداً بالنسبة لزهد الخاصة ، فإذا كان الزهد لدى العامة قربة ، فلأنهم يتقربون به إلى الله ليثيبهم ، وإذا كان للمريد ضرورة ، فلأنه قد جمع قلبه مع الله بتوحيد الهمة والرغبة . فلو لم يزهد فى الدنيا وما فيها لَتَفَرَّق ، فبالضرورة يلزمه إسقاط الرغبة فيما سواه عن قلبه . ولـكن ما مكان الخسة لدى الخاصة فى زهدهم ؟ يقول الهروى إن مقام الزهد لدى الخاصة خسة ، لأنهم لا يرون لما سوى الحق قدراً ومكاناً . ومن هنا لو رأوا للزهد مقاماً . . لرأوا للدنيا قدراً ووزناً حتى يروا تركها مقاماً ، وهذا هو عين الخسة فى نظرهم . وسبيلهم كما يراه الهروى ألاّ يروا لها قدراً أو وجوداً محافظة على وقتهم مع الله . والهروى هنا لا يقع فى وحدة الوجود كما تظن النظرة السطحية لعدم وضعه للدنيا قدراً أو مكاناً أو وجوداً فى نظر الخاصة ، لفهمهم أنه لا مقام للزهد حتى فى الدنيا ، ولأنهم لو رأوا للزهد مقاماً لرأوا للدنيا قدراً ووجوداً . . فإن الهروى ينـكر الوجود هنا بمعناه بالنسبة لوجود الله ، وهو لا يعتبر الموجودات اعتبارات كما ظن القاشانى حين فسر الهروى بمفهوم ابن عربى كما سنرى هنا وهناك . فإن الزهد لدى الهروى ثلاث درجات : الأولى (الزهد فى الشبهة بعد ترك الحرام بالحذر . الثانية الزهد فى الفضول وما زاد على المسكة والبلاغ من القول باغتنام التفرغ إلى عمارة الوقت ، وحسم الجأش ، والتحلى بحلية الأنبياء والصديقين . الثالثة الزهد فى الزهد باستحقار ما زهدت فيه ، واستواء الحالات عندك ، والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادى الحقائق[٣] . والهروى يصل بنا إلى مقام التبتل بعد الزهد ، ويصعد بنا فى منازل السائرين إلى مقام المعاملات بعد اجتياز البدايات والأبواب ، ليقرر حقيقة هامة يؤكدها هنا ، كما يؤكدها فى نهاية المنازل

---

(١) آية ٨٦ من سورة هود ١١ .

(٢) اللخمى ٤٨ ، والقاشانى ٥٢ .

(٣) اللخمى : ص ٤٨ ، والقاشانى ٥٢ .

فى حقيقة التوحيد ـــ تلك الحقيقة هى أن مشاهدة الحكم بمقتضى الحكمه الأزلية التى يتحرر فيها السالك المراد من رقّ الرسم ـــ هذه المشاهدة فى عين التوحيد ليست دعوة إلى وحدة الوجود . والهروى يحس ذلك فيستدرك الموقف التفصيلى ويتوقّف قائلاً . (إذا شاهدت حكم الله عليك وحـــده صرت عبداً خالصاً لله ، وخلصت من رق الكون)[1] .

ومن هنا نؤكد أن الهروى لا يذهب فى شهود الحق معنى الاتحاد أو الحلول أو الدعوة إلى وحدة الوجود التى لا تمايز فيها بين الخالق والمخلوق ، وبالتالى لا معنى للعبودية أو العبادة أو التشريع فى هذا المجال مهما تقنعت مدرسة ابن عربى بأى قناع .

التوبة : والهروى فى مقام التوبة وما يرتبط بها من مراقبة ومحاسبة يضع غير التائب مقام الظالم لنفسه . ولا بد من فهم الذنب ومعرفته لتكون التوبة ، ولتصح التوبة أيضاً . والتوبة ثلاثة أمور : تعظيم الجناية واتهام التوبة ، وطلب أعذار الخليقة) ، والهروى هنا يفلسف أنظار أهل الملامة فى صورة جديدة تعتمد على النص القرآنى (ومَن لم يتب فأُولئك هُم الظالمُون[2]) ، كما تعتمد على التحليل النفسى حيث يقول الهروى (والتوبة لا تصح إلا بعد معرفة الذنب . وهى أن تنظر فى الذنب إلى ثلاثة أشياء (١) انخلاعك من العصمة حين إتيانه ، وفرحك عند الظفر به ، وتعودك على الإصرار عن تداركه ، مع يقينك بنظر الحق إليك[3]) وليس هذا فقط ، بل لا بد لمعرفة الذنب من معرفة لوازمه وعلائقه ، وما يوجب صحة العزم فى الرجوع عنه ، وترك العود إليه على شرط اتهام التوبة لتقويتها ودعم أساسها وتحقيق غاياتها . أما اتهامها فقد كان عن طريق تعظيم الجناية ، وطلب أعذار الخليقة ؛ لأن من لم يعظم الجناية لم يستقبحها ، ولم يصدق ندَمُه عليها (والندم شرط التوبة) : أما طلب أعذار الخليقة : فمعذرة الكل إلا نفس التائب

---

(١) اللخمى : ٦٤ والقاشانى ٦٩ — ٧٠ .
(٢) آية ١١ من سورة الحجرات ٤٩ .
(٣) اللخمى ، ١٩ القاشانى ٢١ .

السالك منازل السائرين . ومن هنا يتضاعف جهده بإدراكه عظم جنايته ، وصدق توبته في اتهامها[١] . وفي هذا ولا شك اتجاه فلسفة أهل الملامة على طريقة الهروي المعمقة الممنهجة . والهروي لا يتركنا دون أن يفلسف لنا معنى التوبة في أن لها ظاهراً وباطناً ، فأدنى مراتبها للعوام أن تكون صورة فقط للتقوى ، بينما أعلاها لخواص الخواص التوبة من التوبة ، ولما كانت الإنابة إلى الله أعلى درجة من التوبة ، فالتذكر اليقظ الواعي فوق الإنابة بدليل قول الله (وما يتذكر إلاّ مَنْ يُنيب[٢]) . والتوبة ثلاث مراتب : توبة العامة لاستكثار الطاعة اقتداء فقط (بظاهر قوله تعالى) حسب نص الهروي « إلاّ مَنْ تابَ وآمنَ وعَمِلَ عملاً صالحًا فأُولئِكَ يبدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَنات »[٣] . يقول الهروي[٤] (إن سيئاتهم بالتوبة صارت حسنات ، وهم لذلك استكثروا حسناتهم) . ولكن الاستكثار عند خواص السالكين في نظر الهروي (سوء أدب) ، لأنه يستدعي سيئات كثيرة ـ (فلما لم يبق لهم سيئة يحتاجون فيها إلى الستر والإمهال بتأخير العقوبة ، وترك معاجلتهم بها وجحدوا هاتين النعمتين (الستر والإمهال) ، ورأوا أنها حسنات يجب على الله (في نظرهم) أن يثيبهم بها) ـــ لما كان هذا كذلك ، فقد وصف الهروي هذا الموقف بأنه (موقف يكمن فيه سوء الأدب) ، لأنهم (أوجبوا على الله حقاً ، واستغنوا بانتفاء سيئاتهم ، ووفور مالهم عليه من ثواب حسناتهم عن عفوه وغفرانه) (وهو عين التجبر على الله ، والتوثب عليه بطلب الحق ، وكلها سيئات) ، ولهذا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين . وعلى هذا فتوبة العامة أملاً في استكثار الطاعة تدعو إلى ثلاثة أمور : (١) جحود نعمة الستر والإمهال . (٢) رؤية الحق على الله تعـــالى . (٣) الاستغناء الذي هو عين الجبروت والتوثب على الله .

---

(١) المصدر السابق القاشاني ٢١ .
(٢) آية ١٣ من سورة غافر ٤٠ .
(٣) آيه ٧٠ من سورة الفرقان ٢٥ .
(٤) الهروي (شرح اللخمي) ٢٢ ، ٢٣ القاشاني ٢٥ ، ٢٦ .

أما توبة الأوساط فهى توبة الذين ينظرون إلى حكم الله وقضائه بما يصدر منهم ، فهم يستقلون المعصية ، ويستحقرونها فى جنب رحمة الله وفضله وعفوه . وهذا فى رأى الهروى عين الجرأة أيضاً على الله . بل هو دفاع عن النفس وتبرير لأخطائها ، وتورط فى الاسترسال فى الذنوب ، أو كما يقول الهروى فى نصه المفلسف (وتوبة الأوساط من استقلال المعصية وهو عين الجرأة والمبارزة ، ومحض التدين بالحمية ، والاسترسال للقطيعة)[١] .

أما توبة الخواص فيحددها الهروى بأنها (من تضييع الوقت ، فإنه يدعو إلى درك النقيصة ، ويطفىء نور المراقبة ، ويكدر عين الصحبة) . ولا يتم مقام التوبة عند الهروى فى توبة الخواص إلا (بالانتهاء من التوبة مما دون الحق ، ثم رؤية علّة تلك التوبة ، ثم التوبة من رؤية تلك العلة) . ومعنى التوبة مما دون الحق يتضمن مقام الفناء ، ثم البقاء بعد الفناء ، لا التوقف أو التلاشى عبر الفناء . وسنناقش نظرية الفناء عند الهروى بعد قليل لخطورة قضيتها وخطورة ما أثير حولها .

والهروى يمضى بنا فى فلسفته للتوبة أبعاداً وأعماقا بعيدة عريضة ، فهو يحدثنا عن أسرار التوبة أو لطائف أسرار التوبة حسب مصطلحه الخاص ، فيقول[٢] : إن لها لطائف ثلاثاً (الأولى : أن تنظر بين الجناية والقضية فتعرف مراد الله فيها إذ خلاّك وإتيانها ، فإن الله تعالى إنما يخلى العبد والذنب لأحد معنيين أحدهما أن تعرف عزته فى قضائه ، وبره فى ستره وحلمه فى إمهال راكبه ، وكرمه فى قبول العذر عنه ، وفضله فى مغفرته . والثانى ليقيم على العبد حجة عَدْله فيعاقبه على ذنبه بحجته . الثانية أن يعلم أن طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحال لأنه يصير بين مشاهدة المنة ، وتطلب عيب النفس والعمل . الثالثة أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ،

---

(١) المصدر السابق اللخمى : ٢٢ ، ٣٣ القاشانى ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) المصدر السابق للخمى ، ٢٢ ، ٣٣ ، القاشانى ٢٥ ، ٢٦ .

ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعانى إلى معنى الحكم). ونلاحظ فى لطائف أسرار التوبة هذه الأمور عند الهروى. (١) أن ينظر التائب بعد نسيان الجناية إلى حكم الله بها عليه فيعرف أن الله مكنه عليها وخلى بينه وبينها. (٢) أن يتعرف على مكان عزته وسلطانه فى معنى قضائه الذى لا رادّ له، وكان أن أذل نفسه بما لم يقدر على دفعه أمام قضاء الله. (٣) أن يدرك إحسانه وستره بأنه لم يفضحه. (٤) أن يدرك حلمه بأنه لم يفاجئه ولم يعاجله بالعقوبة وأمهله حتى تاب وأناب. (٥) أن يدرك كرمه وفضله ولطفه فى قبول العذر، وزيادة التفضل بالعفو، وإفاضة ثواب التوبة بالغفران. (٦) أن يدرك أنه إنما خَلَّى بينه وبين فعل الذنب (لأن الذنب مقتضى عينه فى الأزل، فلم يحكم عليه به إلا لعلمه التابع لمقتضى عينه، فعينه هى التى جنت على نفسه بما اقتضى عقوبته، فلله الحجة على عقابه). فإذا عرف ذلك عَرَفَ أن مراد الله تعالى أن يعرف العبد عدله فى عقابه، كما عرف أن مراده فى المعنى الأول أن يعرفه موصوفاً بالعزة والبر والحكم والكرم والفضل، وتكون النتيجة إيثار الله على نفسه وعدم محاولته ومنازعته فى ملكه. ومن هنا يبلغ التائب مقام الرضا. (٧) أن يدرك السالك الصحيح بدليل البصيرة الصادقة أن حسنات الله لطف منه وتفضل، فإذا أحس بشائبة من رياء، أو طلب عزة أو جاه، فإنه يدرك بهذه البصيرة الصادقة أن ذلك الإحساس الطائش من عيوب نفسه وسيئات أعماله. وهذا هو معنى نص الهروى (فى سير التائب بين مشاهدة المنية، وتطلب عيب النفس والعمل). (٨) أن يدرك أنه لا مؤثر إلا الله تعالى، وأنه لا حكم ولا أثر ولا فعل إلا له. ومشاهدة العبد الحكم لا تدع له استحسان حسنة، ولا استقباح سيئة، وهذا هو أعلى المقامات لدى الهروى فى نظرية التوحيد. وسنلاحظ بعد قليل فى مناقشتنا لنظرية الهورى أن ابن تيمية رغم ما يكنه للهروى من إجلال فقد رأى فى نظرية الهروى تبعية ردها ابن تيمية للجهمية، فوقع هو الآخر فى خطأ أكبر.

كان أساس المشكلة هو ما أثير حول الهروى فى نظرية الفناء ، فقد ذكر ابن تيمية[١]، الإمام السلفى (ت ٧٢٨ هـ) « إن الفناء الذى يذكره صاحب المنازل (الهروى) هو الفناء فى توحيد الربوبية لا فى توحيد الإلهية ، وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفس الأسباب والحكم ، كما هو عند قول القدرية والجهمية المجبرة كالجهم بن صفوان ومن اتبعه وغيره. وشيخ الإسلام الهروى ، وإن كان رحمه الله من أشد الناس مباينة للجهمية فى الصفات ، وقد صنف كتابه الفاروق فى الفرق بين المثبتة والمعطلة ، وصنف كتاب تكفير الجهمية، وصنف كتاب ذم الكلام وأهله، وزاد فى هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو فى الإثبات للصفات ، لكنه فى القدر كان على رأى الجهمية نفاة الأحكام والأسباب والكلام فى الصفات نوع وفى القدر نوع وفى القدر نوع » . المهم أن ابن تيمية ، يرى أن الفناء عند الهروى لا يجامع البقاء لأنه (فى نظر ابن تيمية) نفىٌ لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التى تخصص أحد المتماسكين بلا مخصص . فالهروى يقول[٢] (إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعانى إلى معنى الحكم أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شىء بقدرته وإرادته ، فإنه ممن لم يثبت فى الوجود فرقا بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ماسواه محبوب له مرضىّ له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئاً ويبغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيئة بالنسبة للرب ؛ إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه ، ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله فلا يستحسن ولا يستقبح) .

من هنا يناقش ابن تيمية[٣] الهروى ، فيرى أنه يتابع فى هذا تماماً (القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله) . ويرى ابن تيمية أن (هؤلاء القدرية والجهمية يتفقون

---

(١) ابن تيمية منهاج السنة جـ ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ طبعة ثانية .

(٢) اللخمى ص ٢١٢ ، القاشانى ص ٢٤ (منازل السائرين) .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ .

مع المعتزلة فى أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه سواء ، ولـكن المعتزلة يؤمنون بحرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولـكن جهما يرى أن الله يشاء كل شىء ويريده ويحبه ويرضاه ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تـكون أحيانا بمعنى المشيئة ، وأحياناً بمعنى المحبة ، وأن الهروى بعد أن عرض كل هذه الآراء تابع جَهْماً فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، (وأن يحب كل ما يخلق ، بمعنى أنه يريده) ، وأن هذا السياق الفـكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فتقرر أن الـكمال أن تفنى عن إرادتك ، وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان فى هذا المقام الـكامل لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً . ويمضى ابن تيمية[1] فيقول وإلى هذا انتهى الهروى ، بل إن الهروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : (التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة ، فالله لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به). وقد أدت هذه الجهمية المجبرة الهروى أن يقرر أن الصعود عن منازعات العقول ، وعن التعلق بالشواهد وهو أن لا يشهد فى التوحيد دليلا ، ولا فى التوكل سبباً ، ولا فى النجاة وسيلة ، وذلك لأنه ليس فى الوجود شىء يكون سبباً لشىء أصلا ، ولا شىء جعل لأجل شىء ، ولا يكون شىء بشىء ؛ فالشبع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولـكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر يجعل أحدهما أمارة وعلماً ودليلا ؛ بمعنى أنه إذا أوجد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل فى القلب حاصلا بهذا الدليل ، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادية ، ولهذا فيكون مشاهدا سبق الحـكم بحـكمه وعلمه أى يشهد أنه علم ماسيكون وحكم به أى أَرَادَهُ وقضاه وكتبه). ويعود ابن تيمية فينكر العادة إنـكاراً تاماً وينسبها إلى الجهم .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ص ٩١ .

وقد أفاض الدكتور على سامى النشار [١] المناقشة فى هـــذا الموضوع وأكد أن جهما لم يصل إليها . حقاً إن منطقة الجبرى قد ينتهى إليها ، ولــكن تــكون فــكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سببا ، وما يعتقد فى الحقيقة مسببا قد جاءت خلال بحث طويل فى المدرسة الأشعرية متسقاً مع روح القرآن والسنة. ونضيف أن الإمام الغزالى هو مفلسفها كما سنرى فى دراستنا له . ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيميه فى دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة . دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

فإذا عدنا إلى ابن القيم السلفى (ت ٧٥١ هـ) تلميذ ابن تيمية (٧٢٨ هـ) فإننا نجده يدفع عن حمى الهروى تهم الوقوع فى شباك الاتحاد أو الحلول ، عبر الفناء الذى أكده . فماذا قال ابن القيم [٢]؟. (قال صاحب المنازل « باب الفناء » قال الله تعالى (كلٌّ مَنْ عليها فانٍ وَيبقى وجهُ ربك ذُو الجلالِ والإكرام) . . إن الفناء المذكور فى الآية ليس هو الفناء الذي تشير إليه الطائفة ، فإن الفناء فى الآية الهلاك والعدم. أخبر سبحانه أن كل من على الأرض يعدم ويموت ، ويبقى وجهه سبحانه ، وهذا مثل قوله « إنك مَيِّتٌ وإنهم ميتون » ومثل قوله « كلُّ نَفْسٍ ذائقة الموْت » . وأما الفناء الذى تترجم عنه الطائفة ، فأمر غير هذا ، ولــكن وجه الإشارة بالآية إليه أن الفناء المشار إليه هو ذهاب القلب ، وخروجه من هذا العالم ، وتعلقه بالعليِّ الــكبير الذى له البقاء، فلايدركه الفناء، ومن عاش فى محبته وطاعته وإرادة وجهه أوْصَلَهُ هذا الفناء إلى منزل البقاء، فكأنها تقول: إذا تعلقت بما هو فان، انقطع ذلك التعلق عند فنائك وأنت أحوج ماتــكون إليه، وإذا تعلقت بمن هو باق لايفنى لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه . والفناء الذى يترجم عليه هو غاية التعلق ونهايته ، فإنه انقطاع عما سوى الرب تعالى من كل وجه ، ولذلك قال (الهروى [٣] . . .)

---

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ط ٢ ص ٢٤٩ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالــكين حـ ٣ من المخطوط ب ٢٠٥٣١ ورقة ٤٥٥ — ٤٦٢ ، (مدارج السالــكين فى شرح منازل السائرين) (منازل إياك نعبد وإياك نستعين) (دار الــكتب المصرية) .

(٣) منازل السائرين للهروى ص ٢١٣ (اللخمى) .

(الفناء فى هذا الباب اضمحلال مادون الحق علما ثم جَحْداً ثم حقا). ويمضى ابن القيم فى شرح مفهوم الهروى فيقول — وقوله (الفناء اسم لاضمحلال مادون الحق علما) يعنى يضمحلّ من القلب والشهود علما ، وإن لم تكن ذاته دانية فى الحال مضمحلة ، فتغيب صور الموجودات فى شهود العبد بحيث تكون كأنها دخلت فى العدم كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى ذو الجلال والإكرام وحده فى قلب الشاهد ، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم .

وأما قوله (علما ثم جحداً ثم حقاً) : هذه الثلاثة هى مراتب الاضمحلال إذا ورد على العبد على الترتيب ، فإذا جاء وهلة واحدة لم يشهد شيئا من ذلك ، وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلى علمه وشهوده ، فإن الرب سبحانه إذا رقى عبده بالتدريج نوَّرَ الله باطنه وعقله بالعلم ، فرأى أنه لا خالق سواه ، ولا رب غيره ، ولا يملك الضر والنفع والعطاء والمنع غيره ، وأنه لا يستحق أن يعبد بنهاية الخضوع والحب سواه ، وكل معبود سوى وجهه الكريم فباطل ، فهذا هو توحيد العلم) . ثم إذا رقاه الحق سبحانه درجة أخرى فوق هذه أشهده عود المفعولات إلى أفعاله سبحانه ، وعود أفعاله إلى أسمائه وصفاته ، وقيام صفاته بذاته فيضمحل شهود غيره من قبلته ، وجحد أن يكون لسواه من نفسه شىء ألبتة ، ولم يجحد السوى بجحده الملاحدة ، فإن هذا الجحود عين الإلحاد) .

(ثم إذا رقاه درجة أخرى : أشهده قيام العوالم كلها جواهرها وأعراضها ذواتها وصفاتها — به وحده ، أى بإقامته لها وإمساكه لها ، فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا . ويمسك البحار أن تغيض أو تفيض على العالم ، ويمسك السماء أن تقع على الأرض ، ويمسك الطير فى الهواء صافات ، ويمسك القلوب الموقنة أن تزيغ عن الإيمان ، ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلى الأجل المحدود ، ويمسك على الموجودات وجودها ، ولولا ذلك لاضمحلت وتلاشت ، والكل قائم بأفعاله وصفاته التى هى من لوازم ذاته ، فليس الوجود الحقيقى إلّا له ، أعنى الوجود الذى هو مُسْتغنٍ فيه عن كل ماسواه ، وكل ما سواه فقير إليه بالذات ، لا قيام له بنفسه طرفة عين) . (ولما كان للفناء مبدأ ومتوسط

وغاية ، فقد أشار (الهروى) إلى مراتبة الثلاث : فالمرتبة الأولى فناء أهل العلم المتحققين به ، والثانية فناء أهل السلوك والإرادة ، والثالثة : فناء أهل المعرفة المخلوقين فى شهود الحق سبحانه. فأول الأمر أن تفنى قوة علمه، وشعوره بالمخلوقين فى جنب علمه، ومعرفته بالله وحقوقه، ثم يقوى ذلك حتى يَعُدّهم كالأموات، ثم يَقْوَى ذلك حتى يغيب عنهم بحيث يكلم ولا يسمع ويمر به ولا يرى. و(ذلك أبلغ من حال السكر، ولكن لا تدوم له هذه الحال ولا يمكن أن يعيش عليها).

فإذا أمعنا النظر فى باب القصد عند الهروى[1] ، وهو من أخطر الأبواب ، لأنه طريق العزم والإرادة واليقين والأنس ، حتى مقام المراد ، فإننا نجد الهروى أبعد يكون عن مظانّ دعاوى الاتحاد ، أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإن كان مايصل إليه فى فلسفته الصوفية هى وحدة شهود معقولة لمعرفة تجرى فوق حدود العلم فى لوائح نور الوجود . « ويرى اللخمى فى هذه النقطة بالذات : أن الهروى يؤكد مايراه سيد الطائفة أبو القاسم[2] الجنيد (الصوفى السنى) فى قوله (علم التوحيد مباين لوجوده ووجوده مباين لعلمه) ، ويرى أن هذه الدرجة هى المقام الأول فى المشاهدة عند الهروى . أما الدرجة الثانية فهى كما يقول الهروى (معاينة تقطع حبال الشواهد ، وتلبس نُعوت القُدس ، وتخرس ألسنة الإشارات) . وهذه الدرجة تترقى عن العلم النظرى بالتوحيد إلى التمكن من وجود التوحيد كما يقول اللخمى . أما الثالثة (فهى مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع مالكة لصحة الورود راكبة بحر الوجود) .

فإذا مضينا مع الهروى[3] فى فلسفته وجدناه يصعد بنا إلى باب المعاينة بعد عبوره مقام المشاهدة عبر المكاشفة . والمعاينة عنده ثلاثة: الأولى معاينة الإبصار ، والثانية معاينة القلب ، وهى معرفة الشىء على نعته علما يقطع الريبة ولاتشوبه حيرة ، وهذه معاينة

(١) باب القصد من منازل السائرين ص ١٠٦ ، ١٠٧ نص اللخمى وانظر ص ١٩٠ ، ١٩٢ .

(٢) الهروى فى منازل السائرين ص ١٩٠ — ١٩٢ تحقيق اللخمى .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٨ ومابعدها .

بشواهد العلم . والثالثة معاينة عين الروح وهى التى تعاين الحق عيانا محضا . (والأرواح هنا مقامها فهى إنما طهرت وأكرمت بالبقاء لتناغى سناء الحضرة ، وتشاهد بهاء العزة) .

ولاشك أن الهروى فى الفقرة الأخيرة يدفع التهمة التى وجهت إليه من ابن تيمية وتبدو لنا ملاحظة أدركها اللخمى فى دقة حين قال : (إن الإبصار هنا ليس بنفس العين المحسوسة ، وإنما بالمعنى الذى يخلقه الحق فيها فتدرك به ، وكذلك القلب يدرك بمعنى يخلقه الحق فيه ، وكذلك الروح التى هى فى النهاية تعاين الحق عيانا محضا كما يقول الهروى . والهروى فى مقام البسط بعد القبض ، أو الصحو بعد السكر يؤكد أن الصحو قوة لأنه (مقام صاعد عن الانتظار) . وإذا كانت هناك حيرة ، فهى ليست حيرة الشبهة ، بل الحيرة فى مشاهدة نور العزة . وإذا كان السكر فإنما هو فى الحق كما يقول : (فالسكران فى الطلب للحق والصاحى بوجود الحق) . فإذا مضينا مع الهروى[1] فى مقام الاتصال ، فإننا نجده من جديد يؤكد ربطه الوثيق لمقام الفناء والجمع حيث يوضح لنا أنهما هيئة سلبية وإيجابية لحقيقة واحدة .

ويصل بنا الهروى من هذا إلى نظريته فى المعرفة[2] التى هى عنده (إحاطة بعين الشيء كما هو) ، وهى عنده ثلاث درجات ، والخلق فيها ثلاث فرق : الدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت . والثانية معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . والثالثة معرفة مستغرقة فى بحر التعريف لايوصل إليها الاستدلال ، ولا يدل عليها شاهد . وهى على ثلاثة أركان : مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع وهى معرفة خاصة الخاصة . أما الدرجة الأولى من المعرفة لدى الهروى فهى معرفة الصفات والنعوت ومعنى ذلك عنده التفرقة بين صفات الذات كالعلم والإرادة والقدرة القديمات له سبحانه وتعالى) ، وبين صفات الفعل كالخالق والرازق والمعطى والمانع .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٨ ومابعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣ ومابعدها .

فإنها نُعوتٌ بأفعاله تعالى ، وإن كان سبحانه لم يزل منعوتا بها من حيث كان متكلما واصفا نفسه فى كتابه بكونه خالقاً رازقا ، وكلامه قديم، وإن كان الفعل والخلق والرزق فى الأزل محالا . (وهذه الأسماء جميعها قد وردت بها الشريعة فى الكتاب والسنة كالعالم والقادر والمريد والحى وغيرها من صفات الذات ، وكذلك الخالق والرازق ونحوهما من أسماء الأفعال . فإن أهل التحقيق لايسمون الحق سبحانه بنعت من صفات الكمال إلا بما سمى به نفسه على لسان نبيه عليه السلام) . وهذه المعرفة الأولية ثلاث أركان عند الهروى (أحدها إثبات الصفة باسمها من غير تشبيه ، ونفى التشبيه عنها من غير تعطيل ، والإياس من إدراك كنهها ، وابتغاء تأويلها) والهروى فى هذا يَرُدُّ على نُفات الصفات ، وعلى من أثبتوها حادثة ، كما ذهب إليه بعض المعتزلة فى الإرادة والعلم . فإثباتها قادمة يجمع الرد عليها ، وفيه تنزيه الصفات القديمة عن إدراك حقائقها ، والإحاطة بكيفية تعلقها بمعقولاتها وهو بحر لاساحل له ، ولا سبيل إلى خوضه فضلا عن التعمق فيه .

وأما الدرجة الثانية[١] من المعرفة لدى فلسفة الهروى فهى معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . وهى عنده (تنبت بعلم الجمع ، وتصفو فى ميدان الفناء ، وتستكمل بعين البقاء ، وتشارف عين الجمع) ومعنى هذا لدى الهروى : صعود عن الدرجة العامة التى قبلها ، التى هى معرفة الصفات والنعوت ، لأن تلك الدرجة نظر فى الصفات ، وهذه اقتصار على الذات ، (وإن كانت الذات لاتخلو من الصفات ، والصفات قائمة بالذات ، ولا نقول هى أغيار الذات لاستحالة المفارقة ، وحقيقة الغَيْرَيْن ماتجوز مفارقة أحدهما الثانى ، وإنما ترجحت هذه الدرجة من حيث رفقة همة العارف وجمعها على الحق تعالى) .

وأما الدرجة الثالثة[٢] من المعرفة لدى فلسفة الهروى وهى المعرفة المستغرقة فى بحر

---

(١) المصدر السابق للخمى فى منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ ـ ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨.

(١) المصدر السابق للخمى فى منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ ـ ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ ـ ٢٦٨ .

التعريف ، فهى أعلى مما قبلها ، (لأن ماقبلها معرفة متعلقة بالوسائل والشواهد طمعا فى الوصول إلى بلوغ المأمول) . (وهذه معرفة فى عين المقصود غالبة على أحوال العارفين وطاقاتهم . قد استغرق من بَلَغَه الحق إليها فى إدراكه لما هو فيه ، حتى غاب عن مطالبه وأسباب قربه شغلا بمعرفته وموجوده) . فهى فى حالة معرّف عارف مكشوف له كاشف ، وإن كانت أركانه ثلاثة : (مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع) ، لأن صاحب هذا المقام مشاهد للقرب صاعد عن العلم لغلبة حال الجمع التى هى رؤية الواحد خاصة .

من كل هذا نرى فلسفة الفناء[1] لدى الهروى واضحة . فالفناء لدى فلسفته ذهاب عن العالم إذ (كل من عليها فان) ، ويبقى وجه ربك ، أى لايبقى فى القلب سواه ، وهو لديه كما وضّحه ابن القيم فيما ذكرناه حسب نص الهروى (اضمحلال مادون الحق علما ثم جحدا ثم حقا) وهو يَعْبُر بنا الفناء إلى البقاء ، فيؤكد فى فلسفته للبقاء بأن البقاء (اسم لما بقى قائما بعد فناء الشواهد وسقوطها) . وهو ثلاث درجات : الأولى بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينا لاعلما . الثانية بقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجودا لانعتا . الثالثة بَقَاء مالم يزل حقا بإسقاط مالم يكن محوا) . وهنا يتم التحقيق الذى هو (تلخيص مصحوبك من الحق ، ثم بالحق ، ثم فى الحق) . أما تلخيص مصحوبك من الحق ، فان معناه أن لايخالج علمك علمه . وأما بالحق فأن لاينازع شهودك شهوده . وأما فى الحق (فَأَنْ يُنَاسِمَ رسمك سبقه فتسقط الشهادات ، وتبطل العبارات ، وتفنى الإشارات...) .

ويصل بنا الهروى[2] إلى فلسفته للتوحيد حيث المراد (حاضر مع الحق ، غائب عن غيره ، متصرف بأمره) .

والتوحيد فى فلسفة الهروى هو الكمال الذى لا كمال بعده ، بمعنى أنه قد (شهد الله

---

(١) المصدر السابق للخمى فى منازل السائرين للهروى ص ٢٠٨ — ٢١٥ القاشانى ص ٢٦٤ — ٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق للخمى ص ٢٢٥ — ٢٢٧ .

أنه لا إله إلا هو) . والهروى هنا يقظ تمام اليقظة فى نفيه كل صيغ الحلول أو الاتحاد أو الامتزاج أو وحدة الوجود التى وصلت بشهادة التوحيد فى المدارس المنفصلة إلى معنى أن لا موجود إلا الله ، نخالفت المنهج الإسلامى . الهروى يؤكد أن معنى الإشارة بالآية (شهد الله أنه لا إله إلا هو) (أن الحق سبحانه هو الشاهد لنفسه بالوحدانية ، وأن من ينطق بلسان التوحيد لا إله إلا أنت أولا إله إلا هو ، فهو يعرف التوحيد ويصححه فى نفسه ، ولـكن من ادعاه حالا ، أو نسبه لنفسه مقاما ، فدعواه غير مقبولة) .

والتوحيد لدى فلسفة الهروى ثلاثة وجوه(الوجه الأول : توحيد العامة الذى يصح بالقواعد ، الوجه الثانى توحيد الخاصة وهو الذى يثبت بالحقائق . الوجه الثالث : توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة) .

أما توحيد العامة فطريقه لدى الهروى المعرفة الاستدلالية بالنظر والفـكر وبراهين العقل ، وهو الذى يصح بالشواهد . والشواهد هى الألوان والمصنوعات، وتدل وجودها على مكوّن صانع . وأما توحيد الخاصة المتوسطين ، فهو الذى يثبت بمعاينة حقائق المـكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة والقبض والبسط والسكر والصحو والاتصال والانفصال. وأما توحيد خاصة الخاصة فهو التوحيد القائم بالقدم . ومعناه توحيد الحق لنفسه أزلا وأبداً كما شهد الله أنه لا إله إلا هو . . وقيامه بالقدم أزليته ، وامتناع قيامه بالحدث ، وإلا كان مثبتاً للغير فلم يـكن توحيداً ، وأهل هذا المقام هم خاصة الخاصة فى نهاية مقامات المعرفة الصاعدة لجوهر التوحيد الحقيقى . يقول الهروى (و إلى هذا التوحيد شَخَصَ أهل الرياضات والمجاهدات وأرباب الأحوال والمقامات ، وله قَصَدَ أهل التعظيم ، و إياه عنى المتـكلمون فى عين الجمع ، وعليه تصطلم الإشارات ، ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة)(وهو إسقاط الحديث عن القلب ذكراً، و إثبات القدم فى القلب وجوداً[1]) ...

ونعود فنقول إن الهروى لم يفلسف التوحيد ليدعو إلى الاستغراق والتلاشى ؛

---

(١) المصدر السابق للهروى : المنازل تحقيق اللخمى ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧ تحقيق القاشانى ص ٣٦٠ ـ ٢٦٨ .

بل ليعود إلى واقع الأرض ليستكمل رسالته كوارث لعلوم الأنبياء وتشريعهم على الأرض.
من هنا كانت فلسفة التصوف لديه أقرب إلى التصوف السنى . ولهذا كان لابد أن نتعرف
على فلسفته فى معنى التوكل والعمل والتفويض والفتوة وصلة نظريته فى المعرفة بنظريته
فى المحبة لنعود معه فى النهاية وهو يؤكد معنى التوحيد الحقيقى .

ونبدأ أولا بدراسة نظريته فى التوكل والتفويض والعمل فنجده يضع مذهباً متكاملا
لما فلسفه فى الدوائر السنية الإمام الغزالى ، وما قعّده فيها خاصة ابن عطاء الله السكندرى
(ت ٧٠٧هـ) فى نظريته عن إسقاط التدبير كما سنرى .

يقول الهروى[١] (التوكل كِلَةَ الأمر كلِّه إلى مالكه ، والتعويل على وكالته وهو
من أصعب منازل العامة عليهم ، وأوهى[٢] السبل عند الخاصة ، لأن الحق قد وَكَلَ الأمور
كلها إلى نفسه ، وأيأس العالم من ملك شىء منها . وهو على ثلاث درجات : (١) التوكل
مع الطلب ومعاطاة السبب على نية شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى . (٢) التوكل
مع إسقاط الطلب وغض العين عن السبب اجتهادا فى تصحيح التوكل ، وتفرغا إلى حفظ
الواجبات مع التسبب للرزق بوجه من الوجوه للمكاسب كالصناعة والتجارة (٣) التوكل
مع معرفة علل التوكل النازعة إلى الخلاص من علة التوكل) . وهو أن تعلم أن ملكة الحق
تعالى للأشياء ملكة عزة لا يشاركه فيها مشارك فيكل شركته إليه ، فإن من ضرورة
العبودية أن يعلم العبد أن الحق هو مالك الأشياء كلها وحده) . والغاية القصوى من المقام
الثالث (الأسمى) لدى الهروى . أن التوكل هنا هو شهود الأفعال كلها من الله ، وصورته
صورة المتوكل مع أنه يعرف علل التوكل بالمعنى المذكور فى الدرجتين السابقتين ، بأن
يجعل المتوكل الله سبحانه وتعالى وكيله فى أموره وليس له من الأمر شىء ، فالأمر كله لله :
(فلا معنى للتوكل ، ففى التوكل نسبة الأمر إلى الغير ونسبة الجعل إلى نفسه) (والوكالة

---

(١) الهروى تحقيق اللخمى ص ٦٩ القاشانى ٧٦ – ٧٩ .
(٢) فى نسخة أخرى (أوهن) بدلا من أوهى .

إلى الحق ، وكلها علل معرفتها نازعة أى جاذبة له إلى الخلاص من علة التوكل ، فلايكون هو متوكلا بالحقيقة ، بل صاحب مقام فوق التوكل بقطع النظر عن الأسباب فقط) .

أما التفويض[1] فهو أوسع من التوكل، لأن التوكل عند الهروى بعد وقوع السبب، والتفويض قبل وقوعه وبعده . (وهو عين الاستسلام ، والتوكل شعبة منه) (وأفوض أمرى إلى الله[2] . وهو على ثلاث درجات : (١) (أن يُعْلم أن العبد لا يملك قبل عمله استطاعة فلا يأمن من مكر ، ولا ييأس من معونة ، ولا يعوّل على نية) . وهذه الدرجة تعنى أن القوة لله جميعا . فكيف يملك العبد الاستطاعة قبل إقدار الله تعالى إياه على العمل، ولا حول ولا قوة إلا به ؟ وكيف يأمن من لا يتحرك بتحريكه من أن يمكر به فلا يحركه ، وكيف ييأس من معونته فى التحريك من يرى أنه الرحيم المقتدر الجواد الفياض، وقد سمع قوله (لا تقنطوا من رحمة الله) (ولا تيأسوا من روح الله . إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) ؟ وكيف يعتمد على نيته وهو يعلم أن الله يحول بين المرء وقلبه ؟ وكيف يقدر دوام قصده ونيته على الفعل ، وهو يعتقد أن مثل القلب كريشة فى فلاة تقلبها الريح؟ (٢) (معاينة الاضطرار فلا يرى عملا منجيا ، ولا ذنبا مهلكا ، ولا سببا حاملا) وهذا معناه عدم الاختيار ، وانتفاء الافتقار ، فلا يرى لسعيه أثراً ، ولا لغير الله تأثيراً فلا نجاة إلا برحمته ، ولا هلاك إلا بنقمته . له الحكم والأمر ، فلا عمل ينجى ، ولا ذنب يشقى ، ولا سبب يحمل أحداً على فعل ، فإنه هو الحامل والفاعل ، فلا يقف مع السبب بل يكون مع المسبب .

(٣) شهودك انفراد الحق بملك الحركة والسكون والقبض والبسط، ومعرفته بتصريف التفرقة والجمع) .

---

(١) المصدر السابق تحقيق اللخمى ص ٦٩ ،القاشانى ص ٧٦ ، ٧٩ .
(٢) آية ٤٤ من غافر (٤٠) .

أما فلسفة الهروى للفتوة [١] فهى امتداد متطور لفلسفة أهل الملامة فيها ، ولـكن على تفاؤل . والهروى يرى فى الآية الـكريمة (إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) [٢] التفاتا إلى القوة التى هى عنده (اسم لمقام القلب الصافى عن صفات النفس) وذلك الصفاء هو زيادة الهدى بعد الإيمان . ولهذا لما سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة قال أن ترد نفسك إلىّ طاهرة كما قبلتها منى طاهرة والفتوة أن لا تشهد لك فضلا ، ولا ترى لك حقا وهى ثلاث : —

١ — أن تترك الخصومة ، وتتغافل عن الزّلة وتنسى الأذية .

٢ — أن تقرّب مَنْ يعصيك ، وتـكرم من يؤذيك ، وتعتذر إلى من يجنى عليك سماحا لا كَظْماً ، وبراحا لا مصابرة .

٣ — ألا تتعلق فى المسير بدليل ، ولا تشوب إجابتك بعوض ، ولا تقف فى شهودك على رسم .

ولما كان المقام الثالث فى كل منزل من منازل السائرين مقام شهود لمعرفة المراد الذى صار مرادا بعد أن كان مريدا ، فإن الهروى يؤكد فى هذا المقام أن العقل لا مـكان له هنا من نظر أو استدلال فى كشف المعرفة (فإن من طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال (النظر العقلى) لم تحل له دعوى الفتوة ، وكان كمن يطلب الشمس بالسراج) . والهروى هنا يعطى فـكرة ممتازة لما فلسفه الغزالى السنى فى المعرفة الدينية كما سنرى فى مكانه ، وهو ما رآه الهروى فى فتوة المعرفة لما فوق العقل وحدوده وقدرته . ومن هنا ندرك نظريته فى المعرفة .

والفتوة كما فلسفها الهروى تصل الواصل باليقين . واليقين عنده ثلاث درجات (١) علم اليقين وهو قبول ماظهر من الحق ، وقبول ماغاب للحق ، والوقوف على ماقام

---

(١) اللخمى ٩٩ القاشانى ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ .

(٢) آية ١٣ من سورة الـكهف ١٨ .

بالحق . أما ما ظهر من الحق من علم اليقين فهو خاص بما جاءت الرسل ، وأما ماغاب للحق فهو خاص بالدار الآخرة . وأما ما قام بالحق فهو ما يخص الكشف الصورى كالمنامات الصادقة وخوارق العادات والإخبار بالمغيبات .

(٢) عين اليقين (وهو الغنى بالاستدراك عن الاستدلال) وعن الخبرة بالعيان ، وخرق الشهود حجاب العلم) . وهذا معناه العودة إلى الفطرة الأولى لشهود حقائق الأشياء فيها . ودرجة عين اليقين لامدخل فيه لدى الهروى للاستدلال أو النقل كما فى درجه علم اليقين . وهذا هو معنى الغنى بالاستدراك عن الاستدلال ، أى بالادراك والكشف عن الاستدلال والنقل ، وهو معنى الغنى عن الخبر بالعيان أيضاً . أما معنى (خرق الشهود حجاب العلم) ؛ فإن الهروى يؤكد هنا أن العلم بالشىء لايشترط حضور الشىء ، فقد تكون بالغيبة عنه ، ولكن شهود الشىء يشترط ويحتم حضوره ومعاينته (وعيان حجاب العلم شهود الشىء بعينه لا بصورة زائدة مطابقه للشىء) .

(٣) حق اليقين : وهو (إسفار صبح الكشف ، ثم الخلاص من كلفة اليقين ، ثم الفناء فى حق اليقين) . وفى هذا المقام الاخير من اليقين يؤدى الهروى معنى التحقيق بحقيقة العلم علم الحق عن طريق الفناء عن رسمه وعلمه فى الحقيقة . وهو هنا يستشهد بقول ينسبه لأمير المؤمنين الإمام على رضى الله عليه يقول فيه عن بيان الحقيقة : إنها نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره . والهروى يقصد بالخلاص من كلفة اليقين أثقال الصفات وتوابعها حتى يصل فى النهاية إلى الفناء فى حق اليقين بعد سقوط الرسوم كلية (فلايبقى عين ولا أثر) . وهنا نصل إلى صلب نظريته فى المعرفة فنجد إن الهروى فى فلسفته لمعرفة المراد[1] لايتركنا دون أن يوضح لنا فى نظريته الفرق بين العقل الذى نعرف ، والبصيرة التى هى فوق العقل ، أو هى العقل المنور كما يقول فى مصطلحه الفلسفى ، لأن البصيرة التى ترتبط بما فوق حدود العقل (هى التى

---

(١) اللخمى ٢٠٨ القاشانى ١٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ .

تفجر المعرفة ، وتثبت الإشارة وتنبت الفراسة بدليل قول الله (قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى) ، وبدليل قول الله (إن فى ذلك لآيات للمتوسمين) .

ويستفيض الهروى فيميز لنا بين المعرفة والعلم بعد أن يسوق لنا دليل القرآن فى البداية . يقول الهروى[١] . قال الله سبحانه وتعالى (وإذا سمعوا ما أُنزل على الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع حزنا مما عرفوا من الحق) . ويقول الهروى إن المعرفة هى إحاطة بعين الشىء كما هو أى بإدراك حقيقة الشىء بذاته وصفاته على ما هو بعينه لا بصورة زائدة مثله .

ومن هنا كانت المعرفة غير العلم ، لأن المعرفة ذوق ، والعلم حجاب ، والمعرفة ليست غير اتحاد العارف بالمعروف ، (فلا يعرف الشىء إلا بما فيك منه ، وما فيه منك) .

والمعرفة على درجات ثلاث (١) معرفة الصفات والنعوت ، وهى معرفة العوام . (٢) معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات ، وهى التى تثبت بعلم الجمع وتصفو فى ميدان الفناء ، وتستكمل غايتها بعلم البقاء . والهروى لشدة حذره كما ذكرنا من قبل — يؤكد أن المعرفة لاتتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء . وليس هذا فقط ، فهو يصل نظريته فى المعرفة لدى علم البقاء بعالم العبودية الخالصه لله ، فينفى كل ما اتهم به حتى من شيعته وعلى رأسهم الإمام الكبير ابن تيمية مما ذكرناه .

الهروى فى ربطه مقام العبادة[٢] بالمعرفة يضع أمامنا الدليل القرآنى (كعادته) . يقول الهروى (قال الله سبحانه وتعالى) : [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[٣]) . ويصل من وراء ذلك مباشرة إلى ربط العباده بالمعرفة ، ثم تفسير العبادة ذاتها بالمعرفة ؛ فالله سبحانه وتعالى خلق الجن والإنس ليعرفوه عبر العبادة ، وليزدادوا

---

(١) المصدر السابق القاشانى ١٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ .

(٢) المصدر السابق اللخمى ص ٢٠٨ .

(٣) آية ٥٦ من سورة الذاريات .

معرفة به فى صدق هذه العبادة ، وليؤكدوا يقين هذه المعرفة فى إيثارهم الحق على كل شىء ، وإسقاطهم كل شىء عدا الحق وعبادته ومعرفته خلال عبادته . ولما كانت روح العبادة (إيثار الحق) ، ومحبته الصادقة (تعلقه المتصل سعياً وراء شهوده ، وشهود معرفته ، وتعلقه بذلك الشهود) فما نظرية المحبة المتعلقة تعلقا متصلا بشهود معرفته ، وما صلة المحبة بالمعرفة ؟ إن الهروى[1] يبدأ حديثه الفلسفى عن المحبة بقول الله « مَنْ يَرْتَدَّ منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه[2] » ؛ فيؤكد أن الدين هو المحبة ، والارتداد عن الدين فِقْدَانٌ للمحبة ، ثم يعود فيقول فى دقة الصوفى الفيلسوف (والمحبة هى سمة الطائفة ، وعنوان الطريقة ، ومعقد النسبة ، ثم يمضى فى التحليل والتفتيت فيقول : (وهى تعلق القلب بين الهمة والأنس فى البذل والمنع ، وهى أول أودية الفناء ، والعقبة التى يُنْحَدَر منها على منازل المحو ، وهى آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة ساقة الخاصة ، ومادونها أغراض لأعواض). ثم يفصل الهروى فى درجاتها فيقول:وهى ثلاث درجات :

(١) محبة تقطع الوساوس ، وتلذ الخدمة ، وتسلى عن المصائب ، وهى محبة تنبت من مطالعة المنة ، وتثبت باتباع السنة ، وتنمو على الإجابة للفاقة .

(٢) محبة تبعث على إيثار الحق على غيره ، وتلهج اللسان بذكره ، وتعلق القلب بشهوده ، وهى محبة تظهر من مطالعة الصفات ، والنظر فى الآيات ، والارتياض بالمقامات.

(٣) محبة خاطفة . تقطع العبارة ، وتدقق الاشارة ، ولا تنتهى بالنعوت. والأخيرة هى المقصودة من طريق المنازل ، وهى طور وراء العقل يبهر نورها العقل (كما يقول مصطلح الهروى) ، ويعزله عن الحكم) . فإذا ساءلناه أين برهانها : كان جوابه (ولا برهان عليها إلا وجودها ، وبيِّناتُها شهودها) . (فأعلى درجات الشوق نار أضرمها صفو المحبة فبغضت العيش وسلبت السلوة ، ولم يُنَهْنِهْهَا معزٍّ دون اللقاء).

---

(١) المصدر السابق للهروى : اللخمى ١٤٩ والقاشانى ١٦٨ .

(٢) آية ٥٤ من سورة المائدة .

فإذا مضينا مع الهروى فى تحليله للمحبة نجده يحدثنا عن القلق ، قلق المحب . والقلق هو (تحريك الشوق بإسقاط الصبر) وهو مقام موسى عليه السلام ، الذى قال الله فيه على لسانه بلغة القرآن (وعجلت إليك رب لترضى[1]) (رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيكَ[2]) وهذه العجلة فيما يرى الهروى قلق المحب المشتاق الصادق فى قلقه وحبه وشوقه ، وهذا القلق العارم كما يقول الهروى (لا يرحم أبداً ، ولا يقبل أمدا ، ولا يبقى أحدا) ، وإنه لكذلك لأنه لا يسكن ، حتى يفضى بصاحبه الملهوف إلى الفناء المحض سعياً وراء الشهود ، وهو لا يقبل أمدا أى غاية يسكن عندها ، وحداً من الزمان ينتهى إليه ؛ فإنه حاكم على صاحبه ممسك به ، حتى يهلكه فى المحبوب ، فلا يستطيع أن يحكم عليه ، ويعين له غاية إذ لا نهاية له ؛ حتى يفنيه بالكلية . ولا يبقى أحداً ، لأنه لا يبقى فى الشهود عن شىء أو رسم شىء . والمحب الذى سيصير مُرادا بعد أن كان مريدا فيصير محبوبا بعد أن كان محبا يتدرج من حال الوجد ، إلى الدهش ، إلى الهيمان ، إلى الغرق ، إلى الغيبة ، حتى باب التمكن (لا بساً نور الوجود بالبقاء ، لأن شهود الجمع لا يكون إلا بالفناء المحض الذى هو الفقر المطلق) . والهروى هنا جديد فى وصفه الفناء المحض جسر البقاء بالفقر المطلق الذى يلبسه ثوب البقاء ، أو كما يقول الهروى (ثم رد إلى البقاء بالوجود الحقانى فاستقام لابساً نور الوجود فى موطن الغيب المطلق ، فلا يعرفه أحد إلا الله[3] . وهنا يصبح المريد مراداً فى معرفته المتكاملة .

ولما كان التمكن آخر مقام الولاية ونهاية مراتب التدانى فهو بداية مقامات التدلى ، لأنه (وقد رد إلى البقاء ، وخلع عليه الوجود للاصطفاء انشرح صدره بالله ، فشاهد رسوم الخلقية فى عين الحقيقة ، فأوتى حقائق المعارف والحكم لتكميل الناس بالأصالة إن كان نبياً ، وإلا فبالخلافة والوارثة إن كان وليا . . كما أوتى موسى عليه السلام بعد

---

(١) آية ٨٤ من سورة طه .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الإعراف .

(٣) الهروى ص ٢٢١ .

الاصطفاء [١] (فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين . قال يا موسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى ، فخذ ما آتيتك ، وكن من الشاكرين)[٢] . معنى ذلك عند الهروى (إنى تبت مما فرط منى من طلب الرؤية مع بقاء الأنية وأنا أول المؤمنين ، كما أن النبى صلى الله عليه وسلم لما فرغ من سلوكه فى مقام (قاب قوسين أو أدنى) رد إلى مقام الخلقية ؛ ليهدى الناس ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم) . وهنا يصل الهروى إلى غاية فلسفته فيقول (وكذلك الولى الوارث) . والهروى واضح تماما فى أنه لا يدعو إلى اتحادٍ وحلول أو وحدة وجود ، كما دعا إلى ذلك البسطامى فى اتحاده والحلاج فى نهاية مذهب حلوله ، وابن عربى فى وحدة وجوده . فالهروى يعبر جسر الفناء إلى البقاء مع المراد الذى هو فى فلسفته إما أن يكون نبياً كموسى أو محمد صلى الله عليهما وسلم ، وإما أن يكون وارثاً لعلم وحكمة هذين وأمثالهما ، فهو يعتبر الوصول سبيلا لا غاية — كما فهمتها النظريات المنحرفة لدى الصوفية فى الإسلام — سبيلا لتطبيق رسالة السماء على الأرض . كما أنه يعتبر الوصول صحوا وتطهيرا متصلا ، وفى الوقت نفسه لا يدعى كما ستدعى النظريات المنحرفة بعده بل وقبله لدى مدرسة الحلاج — لا يدّعى أن الولى أفضل من النبى ، ولا يدعى انه سيكمل مالم يكمل من ولاية موسى عند الطور ، وما لم يكمل من ولاية محمد ليلة المعراج ، كما قال الحلاج مما سنراه فى دراساتنا . لاشك أنه الهروى السافى يصحح ويدفع فى الوقت نفسه كل الشبهات والتهم التى ألقيت عليه حتى من الإمام السّلفى ابن تيمية .

ولما كان الهروى يؤكد أن الولى الوارث لعلوم الأنبياء الحافظ لسنة سيد المرسلين صلى الله عليه وعليهم جميعاً — لما كان يؤكد أن الولىّ المراد قد عاد ويعود دائماً من عملية التطهير المستمرة ، ليؤدى رسالته بعد إفاقة كإفاقة موسى عليه السلام بعد صعق الطور ، وكنزول محمد صلى الله عليه وسلم بعد ليلة المعراج و (مازاغ البصر وماطغى) ليؤدى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢١ ومابعدها .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الإعراف .

رسالته — لما كان ذلك كذلك فى شرعه الوارثة الصوفية كانت الغاية المتصلة هى وصل الخلق بالحق لمعرفة الحق ، وتوحيد الحق . وهذه هى الغاية الأخيرة من فلسفة الهروى الصوفى السلفى مفلسف التصوف السلفى . وها نحن قد رأينا أنه لم يخرج عن دائرة أهل السنة فى تصوفه الفلسفى إلى أى انحراف يمكن أن يخرجه عن روح المنهج الإسلامى ، وإن كان التصوف السنى قد استكمل ما نقص من فلسفة صوفية لدى السلفية كما سنرى كمال ذلك عند الغزالى .

الفصل الرابع

مكان الامام السلفى ابن تيميه (٦٦١ – ٧٢٨ هـ)

من التصوف السلفى . . ونظريته فى المحبة

قد يكون غريبا لأول مرة فى الدراسات الفلسفية والفكرية عامة أن نضع تساؤلا يقرّب الامام ابن تيمية عدو الصوفية الممتاز من ساحة التصوف عامة ، والتصوف السلفى خاصة ؛ ولكننا سنثبت أنه رغم عدائه للتصوف كاد أن يتصوف ، وكاد أن يكون له نظر ممتاز فى التصوف . وسنتحدث عن موقفه من السلف كأحد أئمتهم ، ثم نتحدث عن مكانه من التصوف دون أن ندخل فى تفصيلات تخرجنا عن موضوع دراستنا وحدودها .

ولن أفصل هنا مكانه كمجاهد أو فقيه . ولن أفصل إلا يسيراً جداً من مناقشاته للنظريات الصوفية المنحرفة مع الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وهجومه على مدارس الحلاج أو ابن عربى فى صفوفها المختلفة ؛ فكل هذا سأفعله تماماً لدى كل نظرية ، كما فصلت موقفه من الهروى السلفى ، وكل هذا سأفصله لدى كل مناسبة دخل فيها ابن تيمية مجادلا مناضلا مصيباً صادقاً ، أو مخطئا متعسفا متحاملا . لهذا سأكتفى فى هذا الفصل ببيان مكانه من التصوف السلفى عامة كإمام سلفى ، وسأكتفى أيضا بمناقشته فى نظرية المحبة التى تكاد تدخله فى دائرة التصوف السلفى متصوفاً سلفياً ممتازاً أراد أو لم يرد .

ولقد وقع ابن تيمية[1] فى محنة مشابهة لمحنة سلفه الإمام ابن حنبل . وقد بدأت هذه المحنة حين أملى ابن تيمية رسالته المعروفة باسم الرسالة الحموية عام ٦٩٨ هـ ، أجاب بها عن سؤال فى الصفات ورد من «حماة» حول آية الاستواء على العرش ، وما اتصل بها من آيات ،

---

(١) البداية والنهاية جـ ١٤ / ٧ ، ٨ ، ٤٥ ، فوات الوفيات جـ ١ | ٥٠ ، ٥١ وانظر طبقات ابن رجب جـ ٢ | ٣٩٦ وتاريخ ابن الوردى ٢ | ٢٧٩ .

وما تعلق بها من مسائل الصفوف واليد والوجه وهى (الرحمن على العرش استوى)[١] ، (وجاءَ ربُّكَ والملَكُ صفًّا صفا[٢]) و (يَدُ اللهِ فوْقَ أيديهم)[٣] .

وقد أكد ابن تيميه كسلفىّ متبع بأن علينا أن نؤمن ونسلم بما جاء فى القرآن من هذه الصفات ، دون تأويلها ، مع الاعتقاد فى الوقت نفسه بتنزيه الله عن مشابهته لبعض ما خلق كما ذكر ابن حنبل . ولكن توقف ابن تيمية أوقعه فى شباك التجسيم والتشبيه فاتُّهِم بأنه مجسم مشبه . وحوكم بأنه قال (إن الله على العرش حقيقة ، وإنه يشار إليه بالإشارة الحسية ، وإنه يتكلم بحرف وصوت ، وإنه ينزل كما قال ابن تيمية كنزوله هكذا من فوق منبر الجامع الأكبر فى دمشق . وقد حبس بعد المحاكمة عاما وبضعة أشهر ، ثم أخرج وأعيد لهجومه العنيف على اتجاهات مدرسة ابن عربى والمتصوفه عامة ، وإنكاره للتوسل بغير الله ، وتشديده النكير على من يقدمّ شيئا من شعائر العبادة لغير الله تعالى ، وعلى من يشد الرحال للطواف حول الصخرة والحجرة النبوية الكريمة . وقد رأى المحاكمون أن فى ذلك شططا وانتقاصاً مشيناً للأولياء وتطرفاً معيباً إزاء مقام النبى صلى الله عليه وسلم ومكان أوليائه وورثة علمه ، وقد ظل ابن تيمية بين محاكمة وسَجْن حتى توفى فى سجنه عام (٧٢٨ ﻫ) وترك مؤلفات ضخمة ممتازة كتب بعضها فى سجنه[٤] .

ابن تيمية كسلفى متبع صريح كل الصراحة فى الاستسلام للنص دون أى تأويل على الإطلاق ، حتى إنه يرفض التأويل المجازى . ولا شك أن جمود الإمام ابن تيمية عند سطوح النص اضطره للتسلم بأن الله خلق السماوات والأرض فى ستة أيام بعددها المحدود ، ثم استوى على العرش ، وذكر الاستواء فى عشرة مواضع . كما اضطر للتسليم الكامل بخبر عروج الأشياء إليه أو نزولها منه ، وإلى التسليم الكامل بالحديث المنسوب إلى

---

(١) آية ٥ من سورة طه .

(٢) آية ٢٢ من سورة الفجر .

(٣) آية ١٠ من سورة الفتح .

(٤) تاريخ ابن الوردى ج ٢ / ٢٧٩ وانظر ابن كثير ج ١٤ / ١٢٣ فى البداية والنهاية وانظر مجموعة الفتاوى لابن تيمية : بدر الدين الحنبلى ص ٥٥١ القاهرة ١٩٤٩ .

النبى صلى الله عليه وسلم (ألا تأمنوننى وأنا أمين من فى السماء ؟ وأنه قال للجارية أين الله فقالت فى السماء : قال اعتقها فإنها مؤمنة) ، وأنه صرّح مراراً بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا نزولا حقيقياً[١] . وقد أكد الشيخ محمد زاهد الكوثرى[٢] أن ابن تيمية سقط فى تيار المقاتلية والكرامية مطالع التصوف السلفى . يقول الكوثرى : (إن ابن تيمية قد مضى وراء قولهم إن معبودهم محل الحوادث) . ويقول الكوثرى : (ومن المصيبة أن يأخذ ابن تيمية بمثل هذه الفضيحة فى صراحة لا مزيد عليها ، ويسكت أهل الشأن عن الرد عليه كما يجب) . (فمذهب ابن تيمية فى الاعتقاد على لفه ودورانه وجريه على مراحل : خليط من مذهبى ابن كرام والبربهارى الحشوى[٣] بنَوْع من التفلسف بفلسفة (مَلَكاَ اليهودى فى المعتبر)[٤] ، وخليط من السالمية المندسين بين الحنابلة من الحشوية أتباع أبى الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصرى وأبيه أبى عبد الله ، وقد أخذ عنهم القول بالتجلى فى الصورة ، والقول بأن الله يتلو على لسان كل قارىء ، وأنه تعالى يرى يوم القيامة فى فى صورة آدمى محمدى ، وهم جميعاً يجهرون بالتشبيه والمكان ، وشيخهم (مقاتل ١٥٠هـ) هو صاحب الفتن ببغداد الذى أقعد الرسول عليه السلام فى جنب الله كتفُهُ مماسّ لكتفه على العرش كما فى البدء والتاريخ لمطهر المقدسى) . ويعود الشيخ الكوثرى[٥] فيثور على ابن تيمية ثورة عارمة فيقول . (ومن العجيب أن يقول ابن تيمية . إنه ليس فى كتاب

---

(١) ابن تيمية العقيدة الواسطيّة ص ٢١ ، ومجموعة الرسائل ج ١ / ١٩٦ . رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ص ٥٧ دار المنار . وانظر أيضاً لابن تيمية التبيان ٢٢٧ ، ٢٨٢ .

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ص ١٠٠ وهامش ص ١١٦ ، ١٣٩ .

(٣) البربهاريّة فريق من الحشوية المنتمين للكرامية والمقاتلية المجسمة المشبهة ، انظر دائرة المعارف الإسلامية م ٧ / ٣٤٩ ، م ١١ / ٦٩ ، وانظر تحقيق الشيخ الكوثرى لكتاب الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ومقدمته لابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبى الحسن الأشعرى ص ١٢ .

(٤) الكوثرى يقصد هنا بملكا اليهودى صاحب المعتبر أبى البركات البغدادى .

(٥) الكوثرى فى تحقيقه للاسفرايينى التبصير ص ١٠٠ وهامش ص ١١٦ ، ١٣٩ والكوثرى يشير إلى كتاب ابن زكنون الحنبلى : طى الكواكب الدرارى : ظاهرية دمشق ولعله مخطوط هناك .

الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من الصحابه والتابعين ولا الأكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة، وذم التشبيه، ونفى مذهب التشبيه ونحو ذلك، وإنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية. ولا أدرى هل يعد أحمد وإسحق والدارامى ونعيما من الجهمية؟ وهو ينقل نص عباراتهم فى التبرى من التشبيه؟ أم يتناسى قول الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء، وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق)... هكذا يكون من فارق الجماعة). ويعود الشيخ الكوثرى[1] فيؤكد خروج ابن تيمية على أهل السنة والجماعة (فى تجويز قيام الحوادث به وحلولها فيه، وإثبات الجهة له تعالى على التقديرين، وهذا وذلك خارج عن معتقد أهل الحق)، (وجهل لقول الله على لسان إبراهيم (لا أحب الآفلين): فإن إبراهيم بيّن أن ما جاز عليه تلك الصفات لا يكون خالقاً). (ولا شك أن ابن تيمية فيما ذكره يحبذ كتاب النقض لعثمان بن سعيد السجزى، ويثبت أردأ ما ينطق به مجسم من إثبات الحركة والثقل والجلوس والمسافة والاستقرار المكانى). أما ما ذكره ابن تيمية حول الكيفية والكمية الأينية (فهو لم يدر بأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو، ومن لا أول له لا يقال مم كان، ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان. وإذا كان ابن تيمية لم يفهم شيئاً من القرآن عن آيات التنزيه، فإنه جهل أيضا ما جاء من أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه حين سئل أين الله فقال إن الذى أيّنَ الأين لا يقال له أين. فقيل له كيف الله فقال إن الذى كيف الكيف لا يقال له كيف. وحين سئل ما جهة وجه الله أمر بشمعة فوضعها فى أنبوب قصب، فقال للسائل ما وجه الشمعة، وبأى جانب مختص. فقال له السائل ليس بمختص جانب دون جانب، فقال ففيم السؤال إذن؟ ومعناه إذا جاز أن يكون فى المخلوقات شىء لا اختصاص له بجهة دون جهة لم لا يجوز أن يكون الخالق غير مختص بجهة دون جهة. ثم كيف لم يفهم ابن تيمية معنى قول الله (قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد)[2]؟. ومن

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢، ٧٥، ج ١، ٢٦٤.

(٢) المصدر السابق للشيخ الكوثرى.

الذين ثاروا عليه من معاصريه الحافظ الذهبي « ت ٧٤٨ هـ » في رسالته الذهبية إليه[١] ..
وقد أخطأ ابن تيمية أيضاً حين اعتبر الحلولية وأصحاب وحدة الوجود تجهما جديداً جاء
عن الجهمية . ولما كان هذا موضع مناقشة عريضة لدى نظريات الحلاج وابن عربي من
ابن تيمية وغيره فسنناقش فقط هنا وعلى وجه الإجمال ما يمس جانب التصوف السلفي من
هذا المكان نسبة واعتبارا ..

يقول ابن تيميه[٢] إن الحلول ووحدة الوجود جاء عن الجهمية ، وعلى صحة نص
الجهمية إن الله بذاته في كل مكان فهذا ليس معناه أن الله يحوى الأجسام أو الأعيان ،
لأن غاية الجهمية التنزية المطلق . ولكن مذهب الحلول ووحدة الوجود في الواقع يمكن
أن يصل إليهما مذهب مقاتل بن سليمان ١٥٠ هـ في نظريته التي تقول إن الله جسم يشبه
المخلوقات ، وسياق المذهب يصل إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ويؤدى في النهاية إلى
ظهوره في صورة الآكل والشارب كما ظهر لدى مدرسة الحلاج . وابن تيمية في واقع
الأمر يضع المقدمات الخاطئة ، ثم يصل إلى نتائجها حين رد مثلا مذهب وحدة الوجود إلى
الأصل المعتزلي الذي يقول : المعدوم شيء ثابت في العدم — ويرد (إن القائلين بهذا
سواء قالوا بأن وجودها خلق الله (كالجبائي) أو هو الله (كابن عربي) — يقولون
إن الماهيات والأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة ، وان وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته.
وقد يقولون : الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما القائلين بقدم العالم
أو بقدم مادة العالم وهيولاه المميزة عن صورته . ولكن ينبغي أن نبين خلافاً هاما بين
رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحدة الوجود ، فبينا يذهب[٣] المعتزلة إلى أن المعدوم شيء
ثابت في العدم يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعدوم شيء ثابت في العدم بأنفسها

---

(١) الحافظ الذهبي : النصيحة الذهبية نشرها الشيخ زاهد الكوثري في كتابه بيان زغل العلم والطلب ١٠ — ٢٠ / ١٣٤٧ هـ وانظر أيضاً سلامه القضاعي : براهين الكتاب والسنة ص١٧٣ مقدمة الشيخ الكوثري ١٣٦٦ هـ .

(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل جـ ٤ / ٤ ، ٥ .

(٣) انظر الغزالي تهافت الفلاسفة ص ١١٥ القاهرة ١٩٥٥ .

أى قديما ، والحق يغتذى بالخلق لأن وجود الأعيان معتد بالأعيان الثابته فى العدم ، وذلك يقول بالجمع من حيث الوجود ، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان . وهذا هو سر القدر عند ابن عربى ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها فى العدم فى أنفسها ، فهى التى أحسنت وأساءت أو حمدت وذمت ، والحق لم يعطها شيئا إلا ما كانت عليه حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما ذكرنا . وكذلك هناك فرق كبير بين الجهمية وبينهم لدى الحلول ووحدة الوجود . إن الجهمية منزهة غاية التنزيه وكذلك المعتزلة ، بينما أصحاب مذهب وحدة الوجود هم إلى التشبيه والتجسيم أقرب ، وإن كانوا يأخذون التنزيه ظاهرا[(١)] . ويحاول ابن تيمية أن يصل مذهب الاتحاد أيضاً بالجهمية حين ذكر أن الأصل التاريخى للإلهام أو الذوق الصرفى هو الجهمية . يقول ابن تيمية[(٢)] (وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد : أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ، وصار ما يقع فى قلوبهم من الخواطر وإن كانت من وساوس الشيطان — يزعمون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يتكلمون كما كلم موسى بن عمران ، ومنهم من يزعمون أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران عليه السلام لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر ابن عربى .

(وكل كلام فى الوجود كلامه   سواء علينا نثره ونظامه) . وأعانهم على ذلك ما اعتقدوه من مذاهب الجهمية واتباعهم الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الالهام) . ومقارنة ابن تيمية ، كما يرى الدكتور النشار[(٣)] من أعجب المقارنات ، فإن ما أراده الجهمية واتباعهم إنما هو إنكار الكلام المادى الذى يصوره التصوف السلفى والكلام السلفى ، وإن ما أراده الجهمية وأتباعهم أيضاً هو إنكار تصور الله فى صورة المخلوقات . ويتخبط الإمام ابن تيميه[(٤)] هنا تخبطاً كبيراً حين يرى أن إنكار

---

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ص ٢١٨ ، ٢٢٥ .

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ٤ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ٩٢ .

(٣) الدكتور على سامى النشار المصدر السابق ص ٢٢١ .

(٤) ابن تيمية الرسائل والمسائل المصدر السابق ج ٤ ص ٦٥ ، ٩٢ .

الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله فى الدنيا (إذا أزال عن عينيه المانع إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفصل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل به ؛ فإذا ارتفع شاهد الحق ، وهم لا يشاهدون إلا ما يتمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ، فيكون الرب المشهود عندهم هو الذى يخاطبهم فى زعمهم لا وجود له إلا فى أذهانهم أو لا وجود له إلا فى المخلوقات) . ويؤكد ابن تيمية من وراء هذا أن الكلام الذى فيه تجهم هو دهليز لزندقة والتعطيل. وقد غفل ابن تيمية عن حقيقتين: الأولى أثر مدرسة مقاتل والكرامية فى التشبيه والتجسيم . وكل ما حول الصفات والذات والكلام الآلهى ، واطراد منهج المجسمة المشبهة إلى الحلول ووحدة الوجود . الثانية جهل أن الجهمية ومن ورائهم المعتزلة ينكرون الحجب المادية التى حاول السلفية المشبهة أن يضعوها بين الانسان والله فى الوقت الذى ينكر فيه الجهميه والمعتزلة والشيعة المعتدلون أيضاً وأهل السنة إنكارا رؤية الله فى الدنيا والآخرة كما فهمها المشبهة المجسمة بمختلف صورها .

من العجيب حقاً أن يدعو ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ثم يقول إنهم نفاة فيقع فى تناقض . غريب . يقول ابن تيمية[1] : (وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذى أنكر العلو وكذب موسى فيه وأنكر تكليم الله لموسى) .

والواقع أن السبب الحقيقى لهجوم ابن تيمية على الجهمية هو أولا تمسك الجهمية بالعقل وتمسكه هو بالسمع أساساً حسب سلفيته . ثانياً : إنكار الجهمية وتابعيهم ومن سلك رأيهم من المعتزلة والشيعة والأشاعرة — إنكارهم تمكن الله فى السماء ، وإنكارهم بالتالى كل دعاوى السلفية فى الاستواء المادى .

---

(١) الرسائل والمسائل جـ ١ / ٢٠٠

ثالثاً : ربط الأشاعرة بالجهمية . والأشاعرة فى الواقع ينكرون على جهم إنكاره للصفات ولكنهم ينكرون أيضاً كل دعاوى التجسيم والتشبيه بالمفهوم السلفى . وقد حاول ابن تيمية[1] شططا أن يصل مذهب أهل السنة من الأشاعرة بالجهمية الجبرية كما يقول ، فأثبت أنه لم يدرك الخلاف بين الكسبية والجبرية ولم يدرك أن الكسبيّة وسط رابط بين الجبرية والاختيار ، بين المجبرة والمعتزلة . أو بين بين كما يقول الإمام جعفر الصادق . إن الكسبية تقول إن الله خالق الفعل ، وإن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق ، ولهذا كان لابد من الحل الوسط لإنقاذ قدم العلم الإلهى ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر — وهنا يسير المذهب مطرداً منسجما متكامل الأجزاء .

وقد ذكرنا أن ابن تيمية قد وقع فى نفس الخطأ مع الهروى الأنصارى (ت ٤٧١هـ) مفلسف التصوف السلفى حين نسبه إلى الجبر الجهمى، وحين نسب خطأ أيضاً إلى الهروى أنه سقط فى الفناء الصوفى . وهنا نخطو إلى نظرية ابن تيمية فى المحبة لنرى مكانه من التصوف . يرى ابن[2] تيميه (أن الله محبة بحتة) يحب ذاته الإلهية ، كما يحب مخلوقاته ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، (بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الآلية كاملة منزهة عن محبة الشريك) . (فالحب لمُوَحِّدِهِ) (ومن أحبه وعده بلذة الحب الكبرى ، والنظر إلى وجهه الجميل فى الآخرة) . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيميه عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقيّة حسية ، بل يتبين لنا الدافع الأساسى فى نزعه التشبيه الذى يسود المذهب السلفى فى مختلف دوائره ، والنظرة الحسية التى تناول بها الذات الإلهية ؛ فالله يستوى على عرشه استواء ماديا فى أبهى جمال لدى نظرة ابن تيمية .

ومن هنا كانت لذة الحب الكبرى فى التمتع والنظر إلى وجهه الجميل . والإمام ابن تيمية لا يكتفى بهذا فى نظريته عن المحبة وثمرة هذه المحبة ، فهو يستفيض[3] متحدثاً عن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٢٣ ، ٢٥ وانظر له موافقة صريح المعقول ج ١ / ٤٣ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ / ج ١ / ٢٦٦ .

المجلس الكبير (فى المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم) كُلُّ هذا لتحقيق اللذة العظمى . . . لذة النظر إلى وجهه الجميل حيث يقول : وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة فى الجنة ، ففى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون ما هو . . ألم يُبَيِّضْ وجوهنا . ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويجيرنا من النار . . قال فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو زيادة الحسنى حسب النظرة الصوفية العامة . وفى حديث آخر رواه النسائى : « أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك فى غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة » . ونلاحظ أن ابن تيمية لا تعجبه غير نظرته فهو يعيب المنكرين لها ؛ فيقول منكراً رأى (متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابى ، وأبى حامد (الغزالى) : — (والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنكر هذه اللذة ، وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم كاللذة التى فى الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابى وكأبى حامد (الغزالى) وأمثاله فإن ما فى كتبه من الأحياء وغيره من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى) .

ويعود ابن تيمية[1] فيفصل مناقشة آراء غيره مُعْتَزًّا برأيه داحضاً رأى غيره فيقول فيما يقول : فالفلاسفة تثبت اللذه العقلية ، والفارابى (وأمثاله) يثبت الرؤية لله ويفسرها بهذا المعنى . وهذه اللذه أيضاً ثابتة بعد الموت . لكنهم مقصرون فى تحقيقها وأثبات غيرها من لذات الآخرة كما هو مبسوط فى موضعه . وأما أبو المعالى (إمام الحرمين الجوينى ت ٤٧٨ هـ) وتابعيه ، وابن عقيل فينكرون أن يلتذ أحد بالنظر إليه . وقال أبو المعالى يمكن أن يحصل مع النظر إليه لذة ببعض المخلوقات من الجنة فتكون اللذة مع النظر بذلك المخلوق . وسمع ابن عقيل رجلا يقول : أسألك لذة النظر إلى وجهك فقال

---

(١) و (٢) ابن تيمية . منهاج السنة جـ ٣/٩٨ — ١٠٢ ، جـ ١ / ٢٦٦

هب أن له وَجْهاً أفتلتذ بالنظر إليه ونحوه) . ويستطرد ابن تيميه فيقول عن ابن عقيل إنه كان فاضلا ذكيا ، وفى كثير من كلامه مما يوافق المعتزله والجهمية ، وهذا من ذلك ، (كذلك أبو المعالى (الجوينى) بنى هذا على أصل الجهمية الذى وافقهم فيه الأشعرى ، ومن وافقه كالباقلانى أبى يعلى وغيرهما فى أن الله لا يحب ذاته . ويزعمون أن الخلاف فى ذلك مع الصوفية . وهذا القول من بقايا جهم بن صفوان ، وأول من عُرف فى الإسلام أنه أنكر أن الله يحب هو الجهم وشيخه الجعد ، وكذلك أول من أوّل ، وأول من أنكر حقيقة تكليم الله لموسى وغيره . وكان جهم ينفى الصفات والأسماء ، ثم انتقل بعد ذلك إلى المعتزلة وغيرهم فنفوا الصفات دون الأسماء وليس هذا قول أحد من سلف الأمة ، بل كلهم متفقون على أن الله يستحق أن يحب وأى شىء أحق بأن يحب من الله سبحانه بل لا يصلح أن يحب غيره إلا لأجله ، وكل مايحبه المؤمن من طعام وشراب ولباس وغير ذلك لا ينبغى أن يفعله إلا ليستعين به على عبادته سبحانه المتضمنة محبته) . ولا شك أن ابن تيمية يربط فى نظرته الصوفية بين العبادة والمحبة ولكن فى صورة أخرى غير تلك الصورة الفلسفية الرائعةالتى ربط فيها الهروى فيلسوف التصوف السلفى (فيما ذكرنا) ، فى فلسفته للمحبة المرتبطة بالعبادة التى هى المعرفة الحقة .

ابن تيمية يرى أن التلذذ بالطعام والشراب لا ينبغى أن يسعى إليه المؤمن إلا ليستعين به على عبادة الله وحبه ، وهذا جميل ولا شك من ابن تيمية . وأجمل منه فى رأيه (أن الله خلق الخلق لعبادته وخلق فيهم الشهوات ليتناولوا بها ما يستعينون به على عبادته[1]) . ولكن ابن تيمية لا يرتفع بنظراته فى المحبة والعبادة كما ارتفع بها الهروى فى التصوف السلفى فى وصوله لنظريته فى المعرفة الحقة التى هى جوهر العبادة والتوحيد الحق . ولعل ابن تيمية لم يصل كما وصل الهروى ، لأن ابن تيمية لم يرد أن يكون متصوفا ، أو لم يرد أن يكون من فلاسفة المتصوفة ، وإن كاد أن يمضى فى بدايات ذلك على رغمه لعمق نظرته وسعة أفقه وعلمه — وأقول كاد أن يتفلسف فى تصوفه لدى نظريته فى المحبة على رغمه

(١) ابن تيمية : المصدر السابق منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢ ، ج ١ / ٢٦٦ .

وإن لم يرد ذلك مَثَلُه فى ذلك مثل تلميذه الممتاز ابن القيم فى نفس النظرة والنظرية[1] ... المهم أن ابن تيمية يصل المحبة بالعبادة برباط سليم ثم ينتقل بنا ليصل المحبة بالإرادة . ويرى أنه لا محبة بلا إرادة ، ولا إرادة دون محبة (فالمحبة لازمة للارادة ، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وكذلك المحبة مستلزمة للارادة فمن أحب شيئا فلا بد أن يتضمن حبه إياه إرادة لبعض متعلقاته ، ولهذا كان خَلْقُه تعَالى لمخلوقاته بحكمة) والحكمة مرادة محبوبة ، فهو خلق ما خلق لمراد محبوب (وهو سبحانه يحب عباده المؤمنين فيريد الإحسان إليهم وهم يحبونه فيريدون طاعته وعبادته ، ونبينا صاحب لواء الحمد . . . . . آدمُ فمن دونه تحت لوائه ، وهو صاحب المقام المحمود الذى يغبطه الأولون والآخرون فلا تكون عبادة ، إلا بحب المعبود ، ولا يكون حمد إلا بحب المحمود ، وهو سبحانه المعبود المحمود) .

وإذا كانت ثورة ابن تيمية فى عدائه للتصوف المفلسف الخارج عن المنهج الإسلامى ترتبط بثورته الخاصة على ابن عربى ومدرسته التى شغل بها ابن تيمية ، حتى إنه ألف فيها رسائل عديدة مستفيضة ، فيها نظر ثاقب ، وفيها تلبيس وتحامل أحياناً (كما سنرى فى مناقشاته الخطيرة عند كل مناسبة) فإننا نؤكد أن ابن تيمية فى نظريته فى المحبة وربطه المحبة بالعبادة عبادة المعبود ، وربطه العباده بالحمد المتصل (فلا عبادة إلا بحب المعبود ، وحمد المحبوب المحمود) — نؤكد أن ابن تيمية حين أراد أن يضرب لنا مثلا يؤكد لنا فيه فلسفة الحمد فى العبادة قد شارك ابن عربى ، وكان أصدق من مشاركه كسند صوفى ، فإذا كان ابن تيمية لم يشر إلى ذلك ، فإننا نشير إليه توكيداً لهذا التأثير وهذه المشاركة . يقول ابن تيمية (إن أول وصف الفاتحة حمده ، وآخره عبادته) ، ثم يمضى ابن تيمية فيذكر حديث القسمة (يقول الله تبارك وتعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فنصفها لى ونصفها لعبدى ، ولعبدى ماسأل ، يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم . يقول الله: ذكرنى عبدى . . يقول : الحمد لله رب العالمين . يقول الله : حمدنى عبدى . يقول العبد : الرحمن

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٣ / ٢٢٤ .

الرحيم . يقول الله أثنى علىّ عبدى . يقول العبد مالك يوم الدين. يقول الله مجّدنى عبدى فوض إلىّ عبدى . . يقول العبد : إياك نعبدُ وإياك نستعين . يقول الله : هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل . يقول العبد : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل ...) وحين يقول ابن تيمية (الأول حمد ، والآخر عبادة[١]) يقول ابن عربى « كما سنرى » (نخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأول له ، ثم ينحرف ابن عربى فيقول والصَّلاَةُ منّا ومنه ، والأمر مشترك[٢]) .

وكما فلسف ابن عربى الصلاة فى حدود منهجه المشترك بينه وبين الله دون تمايز (كما سنرى) ، فقد سلك ابن تيمية مسلكه السلفى الذى يصل به فى النهاية إلى اللذة الكبرى لذة الرؤية التى هى أعظم لذة . ثم يصل فى النهاية أيضاً إلى الهجوم على من أنكروا أن الله يحب أو يحب ويركز هجومه على الأشاعرة ويصلهم بالجهمية فى هذا . وقد ناقش الدكتور على سامى النشار[٣] هذه النقطة مناقشة دقيقة وصل فيها إلى أن ابن تيمية يتخبط تخبطا شديداً . فهو يتهم الأشعرى والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يحب ذاته ، ولكن الأشاعرة تنكر تشبيه وتجسيم السلفية أشد الإنكار ، وتهاجم أقوال الصوفية المنحرفين الذين يرون أن الله كنز خفى راعه بهاؤه وجماله فأحب أن يعرف ففاض فصدر عنه الخلق . ومعنى إنكار الإشاعرة محبة الله لذاته إنكار التجسيم والتشبيه الذى فاض فى المدارس الحشوية والسلفية عن غلاة الشيعة المجمسة، وظهرت آثاره واضحة من البداية فى المدرسة المقاتلية الكرامية السالمية فيما فصّلناه لدى بدايات التصوف السلفى ومتوسطاته[٤] .

---

(١) المصدر السابق لابن تيمية ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ منهاج السنة .
(٢) ابن عربى فصوص الحكم نشر وتحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
(٣) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ٢٥١ .
(٤) ابن حزم : الفصل ج ٢ / ١١٢ وانظر الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ .

أما الأشاعرة فقد ذهبوا حقا إلى تأويل المحبة بالمشيئة ، ولـكنهم لم ينـكروا مطلقا كما زعم ابن تيمية محبة الله للناس ومحبة الناس له . أما أن الغزالى قد أنـكر لذة النظر إلى الله فهذا مالم يرد عنه نص له فى أى كتاب فالغزالى رجل أشعرى المعتقد دافع عنه أجمل دفاع . وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله فى الآخرة بدليل (وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) . وقد التزم شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعرى ذلك ، ولـكن المذهب الذى يمثله الأشعرى ويفلسفه الغزالى ينـكر اللذة الحسية المتفشية فى كتابات ابن تيمية والسلفية عامة ، ويرى أن لذة الرؤية لدى المذهب السنى هى لذة التأمل فى الله لجماله وبهائه لا مجرد شعور حسى كما هو لب المذهب السلفى والتصوف السلفى . وهنا نصل إلى حديثنا عن التصوف السنى وفلسفة التصوف السنى .

الباب الثالث

فلسفة التصوف السني

الفصل الأول

بدايات الطريق

قبل أن أدخل فى عرض ودارسة فلسفة التصوف السنى فى بذورها الأولى ، حتى تطورها الأخير لدى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) ومدرسته خلال دراساتى لنماذج رواده وأفكارهم ، يهمنى أن أحدد ثلاث حركات ضخمة لفلسفة التصوف السنى . أما الأولى فتتبلور لدى مدرسة المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) كرد فعل للتيار السلفى ونتائجه مع المدرسة المقاتلية (مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ) وتلاميذها الكرامية (محمد بن كرام ٢٥٥ هـ)، والسالمية أتباع أبى عبد الله سالم البصرى ت ٢٧٩ هـ) ، وحشوية السلفية ، وكرد فعل للرواسب الخبيثة التى خلفها الغلو الشيعى والسلفى معاً فى مدرسة ما قبل البسطامى (ت ٢٦١ هـ) .

وأما الثانية فتتبلور لدى مدرسة الجنيد (٢٩٧ هـ) كرد فعل لرواسب مدرسة البسطامى وتيار مدرسة الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) .

وأما الثالثة فتتبلور لدى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) حصن التصوف السنى ، وفيلسوف المعرفة الدينية على الإطلاق . ولدى مدرسته الممتدة فى المدرسة الشاذلية كرد فعل متصل لمدارس الحلاج وابن عربى ، ولمدارس التصوف السلفى عامة .

فإذا ذكرنا أن الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) القطب الأكبر للسلفية قد هاجم الاتجاه الأساسى للتصوف السنى لدى المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) رغم زهد ابن حنبل ، وأن هذا هو ماحدث مع ابن تيمية الذى كاد أن يكون متصوفاً كما رأيناه — رغم عدائه الممتاز للصوفية — إذا ذكرنا هذا — كان لا بد لنا من إشارة عابرة تحدد حقيقة الموقف بين السلفية والسنية دون أية تفصيلات قد تخرجنا عن موضوعنا . وحسبى أن أقول إن

الأشاعرة أو أهل السنة منذ عهدهم الأول مع المحاسبي هم الذين حصنوا المذهب السلفي الحقيقي بالعقل والمنطق ، وأبعدوا عن ساحة التصوف منطق التجسيم السلفي والشيعي في جانبيهما المتغاليين غلوا شديدا ، كما نفخوا روح الإيمان في صلابة وشكليات العبادات والمعاملات بوقوفهم موقف الوسط الرابط بين تطرف المعتزلة وغلو السلفية .

المهم أن رواد السنة الأوائل وقفوا منذ البداية أمام الغنوص الشرقي والغربي موقف العداء لتمسكهم بالروح الإسلامي الذي لم ينكر التنسك أو التصوف المتطور عنه على أساس منه ، وبجهد صادق من رواده الذين وجدوا أن القرآن كما وضع لهم الشريعة وضع لهم الميتافيزيقا ووضع لهم معاني التصوف الرقيقة وبخاصة النفسية منها . وعلى الرغم من عنف التيارات الغنوصية التي هبت تياراتها خلال الفتن الإسلامية في عصر الضعف السياسي لسلطان الدين ، فإن التصوف السني مضى في طريقه ينكر الانحراف عن عقيدة التوحيد البسيطة بأن « لا إله إلا الله » إلى عقيدة وحدة الوجود المركبة بأن « لا موجود إلا الله » . ومنذ البداية حرص التصوف في تطوره على منهجه حتى أدى رسالته وحصنها لدى رائدها الغزالي الذي هو في الواقع الحارس والحصن لروح المنهج الإسلامي ، الذي يفيد الحقيقة بالشريعة ، ويؤيد الشريعة بالحقيقة على استواء السر والعلن وتوكيد الباطن في الظاهر .

ولقد وصلنا فيما سبق من دراساتنا في الباب الأول والثاني إلى حقيقة هامة ضمن ما وصلنا اليه من حقائق متعددة — تلك الحقيقة هي أن التشيع المعتدل كان من أهم العوامل التي أعانت على تطور الزهد إلى التصوف ، وقلنا إنه كان الجسر الذي وصل ما بين أهل السنة والشيعة على رباط من حب آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى أساس من الحزن حزن الاغتراب على مصائرهم ومصائر محبيهم والقائمين برسالتهم وفقد الأحبة غربة — كما يقول علي زين العابدين أول من بذروا في حقل الزهد مبادىء التطور . وقد حدد المكي [1] أن أرباب علم التصوف السني (هم الذين ورثوا علوم الأنبياء

(١) هامش قوت القلوب للمكي ص ٢٦٤ لعماد الدين الأشعري .

والمرسلين واقتفوا آثارهم وسلكوا طريقهم واجتهدوا فى جهاد أنفسهم ، وصبروا على مرارات الطريق حتى ظفروا بالقرب من معبودهم .. وهؤلاء هم عباد الصحابة : حارثة ، والبراء بن مالك ، وأبو إسرائيل ، وحذيفة وأبو الدرداء ، وأبو ذر ، وعكاشة ، وعبد الله بن عمرو ، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، وسليمان ، وصهيب ، وأبو رافع ، وبلال ، وخبّاب ، وهم قريب من ألف عارف: زهاد عباد ، ومن التابعين على بن الحسين (زين العابدين) ، وابنه محمد الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وأويس القرنى ، وابن حازم وسلمة ، والحسن البصرى وغيرهم ، ومن تابعيهم عبد الواحد بن زيد ، وعتبة الغلام ، والفضيل بن عياش ، وإبراهيم بن أدهم ، وسيفان الثورى ، وأبو سليمان الدارانى ، وذو النون الأخميمى ، وبشر ، والسرى السقطى ، والحارث المحاسبى ، وأبو القاسم الجنيد ، وغيرهم) .

مقام الغربه فى الزهد لدى زين العابدين ت ٩٥ هـ

فإذا بدأنا مع زين العابدين (ت ٩٥ هـ) كمدرسة لحفيده جعفر الصادق (ت ١٤٧هـ) فإننا نستطيع أن نؤكد تطوير التشيع للزهد ، وتحديده لمقامات العارفين فى مدرسة آل البيت . وأول مانلاحظ مع زين العابدين أنه لم يوقف الزهد على الفقر بمعناه الاصطلاحى من فراغ اليد على الإطلاق فقد كان زين العابدين يلبس الحرير ، كما كان حفيده جعفر الصادق لاينكر ذلك تمسكا بدعوة القرآن إلى التمتع بطيبات الحياة فى غير إسراف . فإذا تساءلنا عن سر الزهد عند زين العابدين وجدناه الشعور بالاغتراب أو الغربة فى الدنيا كما ذكرنا عنه قوله (فقد الأحبة غربة [1]) . وقد أنمى اغترابه حزنه على أبيه سيد الشهداء الإمام الحسين ، فأصبح الاغتراب مقاما من مقامات لزهد ، وأصبح المتصوف لهذا كالغريب فى الدنيا لأنها ليست داره ، وهذا أصل كبير من أصول التصوف .

والمعروف عن زين العابدين (ولقبه بزين العابدين يؤكد مكان تقواه) ـ أنه

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ ٢ / ٥٣ .

اشتهر بالحزن ، وخاصة بعد استشهاد أبيه ، وأنه كان يقوم طرفاً من الليل للتهجد والعبادة ، وكان مدرسة لحفيده جعفر الصادق الذى عاصر جده ثلاث عشره سنة ، كما كان مدرسة لابنه الباقر (١٢٥ هـ) والد جعفر الصادق ، ولابنه الآخر زيد (١٢٢ هـ) عم جعفر الصادق .

فإذا اخترنا نموذجاً لزين العابدين[1] من الصحيفة السجادية ، فإننا نراه فى إحدى ابتهالاته يقدم لنا مثلا من الآداب النبوية التى تستمد أصولها من مشكاة النبوة على اتباع واقتداء :

(اللهم لك قلبي ولساني ، وبك نجاتى وأمانى ، أنت العالم بسرى وإعلانى . فأمت قلبي عن البغضاء ، وأصمت لسانى عن الفحشاء ، وأخلص سريرتى وعلانيتى عن علائق الأهواء . واكفنى بأمانك عواقب الضراء ، واجعل سرى معقودا على مراقبتك وإعلانى موافقا لطاعتك ، وهب لى جسما روحانيا وقلبا سماويا ، وهمة متصلة بك ، ويقينا صادقا فى حبك ...)

لاشك أن فى دعوة زين العابدين أن تخلص سريرته وعلانيته من علائق الأهواء ، وسؤاله الله أن يجعل سره معقودا على مراقبته وإعلانه موافقا لطاعته مقدمة لما سنراه مفلسفا مع الإمام الغزالى ٥٠٥ هـ فى استواء السر والعلن وفلسفة المعرفة الدينية كما سنرى .

مقام الحزن فى الزهد لدى البصرى ت ١١٠ هـ .

وقد نما مقام الغربة الأخروية فى الدنيا عند زين العابدين لدى الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) فى صورة الحزن الخائف — يقول المكى[2] (كان إذا اقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه . وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار

---

(١) على زين العابدين : الصحيفة السجادية الخامسة ص ٩١ ، ٩٢ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٦٦ ، ١٧٨ ، ١٨٢ . وانظر شرح ابن عجيبة ص ١١٢ .

(٢) أبو طالب المكى ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة ١٣١٠ هـ ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٦ .

عنده فكأنها لم تخلق إلاّ له). والبصرى يمثل الطبقة الأولى التى فاض منها الأدب الصوفى والسلوك المبنى على الاقتداء الحسن ، والفهم الصحيح أو العلم الفاهم المؤكد لحقيقة الإيمان . ومعنى هذا أن العلم والإيمان عنده لا يفترقان (العلم علمان : علم الأمراء وعلم المتقين . أما علم الأمراء فهو علم القضايا ، وأما علم المتقين فهو علم اليقين والمعرفة . وقد قال الله سبحانه فى وصف علم المؤمنين وذكر علم الإيمان[١] (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات[٢] ..) فجعل المؤمنين علماء ، فدل على أن العلم والإيمان لا يفترقان ، «والراسخون فى العلم يقولون آمنا به » ، فوصف العلماء بالإيمان ، كما وصف المؤمنين بالعلم . وحين حدد البصرى[٣] الغرض من التفقه فى الدين ، والزهد فى الدنيا أكد أن المعرفة الحاصلة هى اكتمال الإيمان فى الحرص على السلوك السليم فى الاقتداء . فقد قيل له (أكثر الناس تعلم الآداب فما أنفعها عاجلا وأوصلها آجلا ، قال : التفقه فى الدين ؛ فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين ، والزهد فى الدنيا فإنه يقربك من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الإيمان) . يقول المكى[٤] : (وقد كان الحسن البصرى أحد المذكورين ، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه وأتباعه من النساك أمثال مالك بن دينار ، وثابت البنانى ، وأيوب السختيانى ، ومحمد بن واسع ، وفرقد السنجى ، وعبد الواحد بن زيد فيقول هاتوا انشروا النور .

وقد حدد لنا البصرى مدخل فهمه النظرى التطبيقى لمعنى الخير فبذر بذرة فلسفية فى مفهوم القيم ، وذلك حين قيل له يا أبا سعيد إنك تتكلم فى هذا العلم (الزهد) بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن أين أخذته ؟ قال من حذيفة بن اليمان حين قال : كان الناس يسألون النبى صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت

---

(١) أبو طالب المكى ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة ١٣١ هـ ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٦ .
(٢) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .
(٣) الطوسى : اللمع ص ١٩٤ ، ٣٦ .
(٤) المكى : قوت القلوب ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

أسأله عن الشر مخافه أن أقع فيه ، وعلمت أن الخير لا يسبقنى ، وعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير .) (فنحن نتعلم الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ، ولهذا كان علم الإيمان إيمانا [١]) .

ولما كانت التقوى هى روح الزهد وحقيقته الكبرى كانت العبادة مقام الوصول إلى اليقين ، (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)[٢] ، وكان طريق اليقين المؤسس على العبادة والعلم متخذا أسلحته من مقامات التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة . ولهذا اعتبر البصرى الخشية فى مقام التقوى مقاما فى العلم حرصا على دوام مراقبة النفس ، وتأمينا لطريق الوصول إلى اليقين . والبصرى يعتمد فى هذا على القرآن (الذى جعل الخشية مقاما فى العلم حققه بها) ، وجعل الخشية أيضاً (حالا فى مقام الخوف) . كما جعل الخوف اسما لحقيقة التقوى ، وجعل التقوى معنى جامعا للعبادة ، وهى رحمة الله تعالى للأولين والآخرين بدليل قول الله (إنما يخشى اللهَ من عباده العلماء[٣] (يا أيها الناس اعبدوا ربكمُ الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)[٤](ولقد وصَّينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله)[٥](لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم[٦]) (إن أكرمكم عند الله أتقاكم[٧]) . الواقع أن البذور الأولى لفكرة الخشية كبدايات أولى فى حقل التصوف المتطور عن زهد البصرى تتجلى فى ربطه الخوف كحال فى مقام العلم تمكينا لضمان الوصول إلى اليقين ، فإن الله تعالى قد جمع للخائفين المتقين ما فرقه على المؤمنين وهو الهدى والرضوان والعرفان ، وتلك مقامات أهل الجنان

---

(١) المكى : قوت القلوب جـ ١ ص ١٥٠ .
(٢) آية ٩٩ سورة الحجر ١٥ .
(٣) آية ٢٨ سورة فاطر ٣٥ .
(٤) آية ٢١ من سورة البقرة ٢ .
(٥) آية ١٣١ من النساء ٤ .
(٦) آية ٣٧ من سورة الحج ٢٢ .
(٧) آية ١٣ سورة الحجرات ٤٩ .

(هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون)[1] ولا يغرب عن فكرنا أن الخوف هنا وهو شدة الحرص على عدم الوقوع فى الخطأ،أو الوقوف موقف النكوص(إنما يكون لصفاء القلب وشدة التعظيم لله تعالى مع الذين هم لربهم يرهبون ..) .

مقام المعرفة لدى جعفر الصادق[2] ت ١٤٨ هـ

إن مضمون رأى القشيرى والعطار يدل على أن جعفراً الصادق هو واضع أساس التصوف المتطور عن الزهد . وقد سار وراءهما فى الرأى ابن الجوزى والسلمى اللذان أكدا أنه واضع أساس المقامات والأحوال .

يقول القشيرى[3] (وقد سئل جعفر بن محمد الصادق مابالنا تدعو الله فلا يستجاب لنا فقال لأنكم تدعون من لا تعرفونه) ، ولاشك أن الصادق بهذا يحدد لنا البذور الفلسفية لمقام المعرفة، ومكانها من العبادة تطبيقاً عملياً لقول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) ، وخاصة عندما تجد تطبيق إبراهيم بن أدهم ت ١٦٢ هـ لهذه النظرة استقاء من نبع الصادق حين قال عن نفس السؤال (لأنكم تعرفون الله ولا تطيعونه) . أما العطار[4] ، ولو أنه يقف دائماً مواقف خطابية وصفية (عكس القشيرى) فإنه يحدد لنا مكان الصادق حين يقول فى تذكرة الأولياء منه (سلطان الملة المصطفوية . ذلك برهان الحجة النبوية . العامل الصديق عالم التحقيق ، فاكهة قلوب الأنبياء ، قلب سيد لرسل ، الناقد العلىّ وراث النبى ، العارف العاشق جعفر الصادق) .

---

(١) آية ١٥٤ الإعراف ٧ .

(٢) د/عبد القادر محمود : انظر رسالة الماجستير عن الإمام جعفر الصادق مدرسته ومنهجه وأثره: مكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (الإمام الصادق المتصوف نهاية الباب الرابع وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية١٩٦٦ .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ١٥٦ .

ملاحظة : من أخطاء المؤرخين ماذكره المكى فى قوت القلوب ج ٢ / ٨٨ من أن الإمام على بن طالب لقى الحسن البصرى وحادثه .

(٤) العطار : تذكرة الأولياء ١ ، ٩ ، ١٢ ، ١٦٧ .

أما ما يرويه عنه سفيان[١] الثورى وما يجعله ابن الجوزى[٢] أساساً للمقامات والأحوال فهو قول الصادق : عزت السلامة حتى لقد خفى مطلبها ، فإن تكن فى شىء فتوشك أن تكون فى الخمول ، و إن طلبت فى التخلى ولم توجد فتوشك أن تكون فى الصمت وليس كالتخلى . فإن طلبت فى الصمت ولم توجد فتوشك أن تكون فى كلام السلف الصالح) . ولا شك أن فى هذا النص دعامات للمقامات والأحوال . . يؤيد ذلك قوله الذى ذكره الكلينى[٣] عن مقام الخوف مع الذين لربهم يرهبون (من خاف الله أخاف الله منه كل شىء ،ومن لم يخف الله أخافه الله من كل شىء).وقد جعل السلمى[٤] صاحب طبقات الصوفية للصادق مقاماً فى التأويل الباطنى ،وذكر الصادق لا على أنه إمام الشيعة بل على أنه إمام أهل التصوف والصوفية دون تفرقة بين السنة والشيعة حين ذكر تأويله فى تفسيره لقول الله سبحانه عن أهل الكهف (لو اطلعت عليهم لو ّليت منهم فراراً وللمئت منهم رعباً[٥]) .

يقول الصادق (لو اطلعت عليهم من حيث أنت لوليت منهم فراراً ، ولو اطلعت عليهم من حيث الحق لشهدت فيهم معانى الوحدانية). ونفس السلمى كمؤرخ للطبقات يعتمد على الصادق فى منهجته لأنواع التعبد الشكلى وغير الشكلى فى أن أشكال العبادة الآلية هى عبادة العوام : أماما يرتفع فوقها فيطلق عليه الاشاره ، وهى للخواص . وما يرتفع فوق ذلك ، فهو للأولياء ، ويطلق عليه اللطائف . وما يرتفع إلى ما فوق ذلك فهو للأنبياء وتسمى الحقائق حقائق العبادات ولا شك أن هناك فرقا كبيراً بين أشكال — العبادات فى صُوريّتها ، وحقائقها فى يقينيتها التى هى روحها .

---

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ١ ، ١٧٠ .
(٢) أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء ١ ، ٢٩٣ .
(٣) الكلينى : الكافى (الأصول) ١٧٠ والكواكب الدرية للمناوى ١ / ٩٤ ، ٩٥ .
(٤) طبقات السلمى / ٤٩٨ ، ٥٠٥ والتعرف للكلاباذى ١٠ ، ١١ .
(٥) آية ١٨ من الكهف ١٨ .

وأول من يطالعنا فى مدرسة الصادق سفيان[١] الثورى ت ١٦١ هـ ورواياته عنه كثرة تؤكد تحديده للمقامات الصوفية . وقد حمل الثورى مع أبى حنيفة ١٥٠ هـ راية الثورة ضد العباسين حتى توفى عام ١٦١ هـ ، وكانت بينه وبين إبراهيم بن أدهم ت ١٦٢هـ مكاتبات ومراسلات ذكرها السلمى[٢] مع رواياته لكثير من الاحاديث الصحيحة ، ودعوته للتمسك بأصول الكتاب والسنة . ومضمون رأيه فى الإيمان أنه نية وقول وعمل . . . ودعوة إلى (إطلاق النظر لا إطلاق الأمل) والحرص الشديد على التمسك بأصول الكتاب والسنة ، لأن (من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل . ومن أطلق بصره طال أسفه ومن أطاق أمله ساء عمله كما جاء فى الرسائل المتبادلة بينه وبين إبراهيم ابن ادهم[٣] .

أما إبراهيم بن أدهم فلعله أكثر الزهاد احتشادا بالأساطير التى شبهته ببوذا من ناحية أن كليهما كان أميراً من الأمراء الناشئين فى ترف وجاه للملك والسلطان ، وأن كليهما رفض الجاه والسلطان وزهد فى أمور الحياة عامة . وجميع المراجع[٤] تحدثنا أنه أحد أمراء بلخ وأنه كان يصطاد الظباء فى جمعٍ من أفراد حاشيته ، فطارد ظبية شاردة حتى ابتعد عن أتباعه ، فلما اختلت به الظبية سألته بلغة فصيحة ألمثلِ هذا أنت خلقت فى هذا العالم ؟ فلم يكد يسمع ذلك حتى ندم واعتزل وعاش من عمل يده وهو يضرب فى الأرض .

ويذكر المناوى والقشيرى والسلمى أمثال هذه الحكايات التى تؤدى إلى نفس النتيجة[٥] . ولكن الذى يهمنا هو تخريجه لقول الإمام جعفر الصادق عندما سئل ما بالنا ندعو الله

(١) المناوى : الكواكب الدرية ، ج ١ / ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ٣٦ ، ٤١ ، ٥٧ ، ٨٦ ، ١٦٥ ، ٢٣٢ ، ٣٩٢ ، ٤٤٢ .

(٣) المصدر السابق للسلمى ٣٦ ، ١٥٦ .

(٤) أبو نعيم الأصبهانى حلية الأولياء ج ٧ / ٣٦٧ ، جـ ٨ / ٣ ، ٥٨ وانظر طبقات الشعرانى ج ١ ، ٨١ وابن الجوزى صفة الصفوة ج ٤ / ١٢٧ ، ١٣٢ ، والطوسى : اللمع ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٣٥٢ ، ٣٣٢ .

(٥) المناوى : الكواكب الدرية ج ١ / ٧٣ ، ٧٤ وانظر القشيرى : الرسالة ص ١٩٥٧/٨ م والسلمى (طبقات الصوفية) ٢٧ — ٣٨ طبع ١٩٥٣ م .

فلا يستجاب لنا فقال (الصادق) (لأنكم تدعون مالا تعرفونه) — هذا التقعيد للمعرفة الصادقة كروح للعبادة الحقة الموحية حقا لا ستجابة الله لدعاء الصالحين، وسعادتهم المتكاملة بالأنس بالله — هو ما خرّجه ابن أدهم . ولاشك أن صلته بسفيان الثورى ورسائلهما المتبادلة (وسفيان كان من مريدى الصادق) يؤكد استقاءه من هذه المدرسة الجامعة . أما تخريج ابن أدهم لرأى الصادق فإنه يبدو فى إجابته عن نفس السؤال الذى وجه للصادق (لأنكم تعرفونه ولا تطيعونه) وفى نص آخر (وقيل[1] له إنا ندعو فلانجاب ، والله سبحانه يقول ادعونى استجب لكم . فقال ماتت قلوبكم فى عشرة أشياء . عرفتم الله فلم تؤدوا حقه ، وقرأتم كتابه فلم تعملوا به ، وزعمتم محبة رسوله وتركتم سنته ، وادعيتم عداوة الشيطان ورافقتموه ، وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها ، وقلتم نخاف النار ووهبتم أنفسكم لها ، وقلتم الموت حق — ولم تستعدوا له ، واشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم وأكلتم نعمه ربكم ولم تشكروها ، ودفنتم موتاكم ولم تعتبروا : فأنى يستجاب لكم ؟) وقدروى القشيرى[2] والسامى[3] أيضاً أنه دخل مكة أخيراً وصحب سفيان الثورى ثم دخل الشام ومات بها (ت ١٦٢ هـ) . ولم تدون له كتب خاصة. وقد سئل فى ذلك (لم لا تكتب العلم ؟ فقال شغلتنى ثلاثة أمور : شكر النعمة ، وخوف العاقبة ، والعمل لما بعد الموت . فلا تطمع فى الأنس بالله مع الأنس بالخلق ، ولا الحكمة مع ترك التقوى) .

ونجد فى مدرسة الصادق أيضاً (جابر بن حيان ت ١٩٠ هـ) . وموقف جابر كعالم صوفى يظهر فى تطوير العلم وعدم قصره على العلم اللدنى ، أو العلم القائم على التحصيل بربط هذا بذلك برباط الاستعداد للتلقى كعامل ثالث ، أو عامل وسط. فالفطرة فى رأى جابر[4]

---

(١) و (٢) و (٣) المصادر السابقة للقشيرى والمناوى والسلمى والطوسى .

(٤) حاجى خليفة : كشف الظانون ٢ / ٣٤١ ، ٣٤٢ ، وانظر كراوس : مختارات عن جابر بن حيان باب إخراج مافى القوة إلى الفعل ٧ ، ٨ والتجميع ٣٧٥ ، ٣٧٨ وانظر د/عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية (مدرسة الإمام الصادق). الباب السادس وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .

(تهيؤ لقبول العلم) والعلم عنده (لا يكون بالبديهة ولا بالتعليم من الصغر بل يكون على البديهة) بمعنى (أنه بالبديهة فى الحالة التى يكون فيها موروثاً بالطبع ، وعلى البديهة (حين لا يكون الموروث بالطبع إلا استعداداً فقط) . وعلى هذا الاستعداد (تأتى المؤثرات من خارج[١] فهو يجمع إذن بين الاستعداد والتلقين ، مؤكداً أن (النفس لا تكون عالمة أولا بالضرورة)[٢] ، أى أنها لا تولد مزودة بتمام العلم كاملا ، لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها فهى (قادرة فاعلة جاهلة)[٣] أول الأمر ثم تُراض على ذلك بفضل قدرتها وفاعليتها فيتحول الجهل علما بكيمياء الفطرة والتلقين والاستعداد ... المهم عند جابر بن حيان أن التلقين هو الذى يحرك الاستعداد لإظهار ما كمن فى الفطرة ، وهو طريق العلم اللدنى ومصدره عنده (طريق النبى صلى الله عليه وسلم) ، ثم الإمام على ، ثم الإمام جعفر الصادق[٤] . والمهم أيضاً هذا التطوير الجديد للزهد فى مدرسة الصادق وهو ما نجده لدى قول جابر فى علم الدين والدنيا مؤكداً مكان العقل كمرشد مهتد متأدب بأدب الدين : (وَحدُّ علم الدين أنه صُوَرٌ يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت ، وحدُّ علم الدنيا أنه الصور التى يقتنيها العقل والنفس لاجتلاب المنافع ، ودفع المضار قبل الموت)[٥] .

أصل من هذه النقطة إلى أن هذه التحديدات والتعريفات الجديدة لحدود علم الدنيا والدين أحدثت فى المصطلح الصوفى معالم وشواهد جديدة فيما بين الزهاد أنفسهم وفى مدونات طبقات الصوفية — (كما سنرى) . وكان أن ظهر الكلام فى حب الإيمان ووحدة الحب والشوق مثلا لدى المحاسبى[٦] (٢٤٣ هـ) عن تحليل نفسى دقيق ، بعد

(١ و ٢) المصدر السابق لحاجى خليفة ، وكراوس . وانظر أيضاً اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى ، ١٦٩ وانظر هوليارد .

Holmyard : Chemistry To The Time of Delton p. 15—20.

(٣) المصدر السابق لحاجى خليفة ، وكراوس وانظر أيضا اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى ، ١٦٩ وانظر هوليارد : المصدر السابق وانظر أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود : جابر بن حيان سلسلة أعلام العرب على استقصاء .

(٤) حلية الأولياء جـ ١٠ / ٧٨ .

أن تحدث البصرى عن مذهبه فى الخوف والحزن ، وبعد أن رددت رابعة وغيرها كلاما عن الحب الخالص لا طمعاً فى ثواب أو فزعاً من عقاب . من هذا نجد أن بذور فلسفة الرضا والحب معا — تلك الفلسفة المتساوقة مع العمل لخير الدنيا والآخرة فى مدرسة الصادق — قد أكدت أن الرضا بحكم الله هو الاستسلام لإرداته أملا فى محبته ، وأن العمل فى تفاؤل على دوام مرضاته مرتبط بدوام لطفه ورحمته . هنا برزت وتوثقت نظرية المحبه الخالصة المسقطة من حسابها إشراك شىء فى هذه المحبة حتى أصبحت نظرية المحبة القاسم المشترك فى كل النظريات لدى الدوائر الصوفية قاطبة ، قبل وبعد تطور الزهد إلى التصوف البحت الذى لم يتمذهب فلسفيا ، أو الذى تمذهب فى الدوائر السلفية — كما ذكرنا — وفى الدوائر السنية ، ثم فى الدوائر المنفصلة لدى مدارس نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى .

فإذا أخذنا شاهداً واحداً من كتب الطبقات قبل أن نتحدث عن رابعة العدوية نجد أن أبا طالب[1] المكى (ت ٣٨٨ هـ) لم يفصل بين اتجاه مذهب البصرى فى الخوف، ومذهب رابعة فى الحب بل جمع بينهما على أساس نفسى دقيق بيّن فيه أن المحبة لن تصدق حتى تكون على خوف من فقدها أو قلتها أو النقص فيها أو عدم اكتمالها (على البعد أو الاستيحاش) . كما أكد أن (من عرف الله عن طريق المحبة دون خوف هلك بالبسط والإدلال ، ومن عرفه من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد ، ومن عرف الله من طريق المحبة والخوف أحبه الله فقرّبه وعلّمه ومكّنه[2]) ، (وكل محب الله خائف، وليس كل خائف محبا . وربما كانت المحبة ثواباً للخوف ومزيداً له ، وهذا فى مقام رب العالمين ، وربما كان الخوف مزيداً للمحبة وثوابها ، وهذا فى مقام العالِمين ، فمن كانت المحبة مزيدة بعد الخوف فهو من المقربين ، ومن كان الخوف مزيد محبته فهذا من الأبرار

---

(١) المكى قوت القلوب حـ ٢ / ٨٢ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٦٦ . وانظر المكى ٣٨٨ هـ قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

المحبين وهم أصحاب[١] اليمين) . أما مخاوف المحب فيفصلها المكى[٢] فى دقة حين يقول . (وللمحب سبع مخاوف ليست بشيء من أهل المقامات ، بعضها أشد من بعض ، أوّلها خوف الإعراض ، وأشد منه خوف الحجاب ، وأعظم منه خوف البعد ، ثم خوف السلب للمريد ، والايقاف مع التحديد ، وهذا يكون للخصوص فى الأظهار والاختيار منهم فَيُسْلَبون حقيقة ذلك عقوبة لهم ، وقد يكون عند الدعوى للمحبة ، ووصف النفس لحقيقتها ، وينقصون معه ولا يقنطون لذلك ، ثم خوف الفوت الذى لادرك له) . ويحدد لنا المكى[٣] أيضاً (أن محبة الله تعالى للعبد إرادته لإنعام مخصوص عليه ، كما أن رحمته إرادة الإنعام ، والمحبة أخص من الرحمة) . والجديد هنا أن إرادة الله سبحانه صفة واحدة الأسماء ، فالغضب مثلا متعلق بالمحبة فى صورة العقوبة (لأن إرادة الله سبحانه تختلف أسماؤها بحسب تفاوت متعاقاتها ، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا ، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة ، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة) .

وسنجد أن هذا الذى ذكره المكى فى قوت القلوب كان حصاداً من مدرسة المحاسبي ت ٢٤٣ ه التى تفلسفت مع الهروى ٤٨١ ه ، ثم بلغت غايتها مع الغزالى فى مدرسته الجامعة ت ٥٠٥ ه . ونصل الآن إلى[٤] رابعة العدوية التى هى أقرب إلى الأسطورة بالنسبة لما نسب إليها من تراث يجمع بين القوة والضعف وبين التفاسف فى مجالات الكلام والفقه والتصوف .

---

(١) المكى : قوت القلوب ج ٢ / ٥٠ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ وانظر هامش قوت القلوب (حياة القلوب ص ١٦٥ ، ١٨٢ .

(٢) و (٣) المصدر السابق للمكى فى قوت القلوب وهامشه حياة القلوب نفس الصفحات .

(٤) انظر عن حياة رابعة : مصطفى عبد الرازق ، مجلة المعرفة الجزء الأول السنة الأول أول مايو ١٩٣١ م ، ذو الحجة عام ١٣٤٩ هـ ص ١٢ ، ١٩ . وانظر ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ / ٢٥٦ القاهرة ٢٧٥ هـ ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ١ / ٣٣٠ ، الزبيدى : إتحاف السادة ج ٩ ، ٥٧٦ وابن العماد : شذرات الذهب ج ١ / ١٩٣ ، والذهبي : عن النجوم الزاهرة ج ٢ / ١٠٠ والمناوى : عن طبقات الصوفية المخطوط ١٠٦ م وابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٥٦ / وابن شاكر الكتبي : ج ١ ص ٣٣٠ وماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر باريس ١٩٢٩ ص ٦ .

يذكر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن[١] بدوى فى كتابه عنها أنه لا يمكن أن يعلم عن حياتها الأولى شىء إلا عن طريق العطار فى تذكرة الأولياء . ويذكر الدكتور بدوى أن رواية العطار عن طفولتها وتنشئتها وفتره ماقبل إنابتها وتوبتها مستفيضة ، ولكن لا يمكن أن تقبل فى عين المؤرخ إلا إذا طرحنا منها جانب الخوارق والكرامات ، فهو العطار)[٢] يقول إنها حين ولدت فى بيت فقير كل الفقر فلم يكن لدى أبويها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها) ، فإذا عدنا إلى نصوص المراجع المذكورة عنها لا نعرف أصل أسرتها التى انتسبت إلى آل عتيك القيسيين ، وأن هذا الانتساب كان من جانب أبيها وأسرتها قبلها . أما أصل أسرتها فغير معروف . هل كان فارسيا أم كان غير ذلك وما ديانة أبيها ؟ ومتى أسلم .

فإذا عدنا إلى ما أكده الدكتور بدوى من أن معظم أخبارها لدى العطار فإن هذا يضع الباحث فى مجال غير دقيق ، وخاصة حين نضع هذه الشواهد الهامة التى ذكرها الطوسى[٣] والكلاباذى[٤] والزبيدى[٥] حول مذهب رابعة فى الحب الذى يتضمن أبياتها المشهورة .

أحبك حبين حب الهوى ... وحب لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا

وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك لى الحجب حتى أراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ... ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

أما الطوسى (٣٧٨ هـ) فقد تحدث فقط عن كراماتها كالعطار ، وأما الكلاباذى

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الإلهى ص ٧ .
(٢) العطار : تذكرة الأوليا حـ ١ ، ٥٩ ، ٦١ .
(٣) الطوسى : اللمع ص ٣٩٧ / ٣٩٩ .
(٤) الكلاباذى : التعرف ١١٠ .
(٥) الزبيدى : إتحاف السادة ج ٩ / ٥٨٦ .

(ت ٣٨٠ هـ) فقد ذكر هذه الأبيات ، ولكنه لم يذكر أنها لرابعة بل ذكر وأكد أنها لمجهول . وأما الزبيدى فقد ذكر هذه الأبيات منسوبة إلى سفيان الثورى ، وعبد الواحد بن زيد ، معنى هذا أن هذه الأبيات التى تتضمن مذهبها فى الحب مشكوك فى صحة نسبتها إليها بدليل شك الكلاباذى ، وعدم التفات الطوسى إلى ذلك ، ونسبة الزبيدى هذه الأبيات لغيرها ، ومحاولة للمكى[1] فى قوت القلوب فى شرح هذه الأبيات على علاتها . فإذا راجعنا أمهات كتب الطبقات — غير اللمع والتعرف فإننا لانجد إلا أحاديث عن كراماتها ، وهو الذى نجده مفصلا غاية التفصيل لدى فريد الدين العطار . فإذا تبصرنا فى قول ماسينيون[2] . وهو أكبر من كتب فى التصوف الإسلامى من المعاصرين ، فإننا نجده يقول فى تسرع غير جدير به (وكان تحمسها لحياة الزهد مؤديا إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة ، وإلى البحث فى فروض دقيقة فى العلميات والعقائد) . وردنا على هذا يمكن أن نجده لدى أستاذنا الكبير[3] مصطفى عبد الرازق الذى يقول فى دقة . (إنه من التعسف أن ننسب إلى رابعة العدوية أو صاحبتها التصدى لدقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية) .

من المؤكد أننا لن نلجأ إلى العطار إذن فى رواياته،لأنه لا يتحدث إلا عن كراماتها، ولن نلجأ إلى من سار فى طريق العطار ، وعلى هذا فمادام أمر أسرتها مجهولا من ناحية العقيدة والأصل ، فإننا لانتردد فى أن نؤكد مع الدكتور بدوى[4] افتراض المصدر المسيحى أصلا لكلامها فى الحب الإلهى لا لنظريتها كما يقول الدكتور بدوى ، وقد سبق لنا أن روينا نصاً خطيراً للسيد المسيح عليه السلام تداولته أمهات كتب الصوفية فى

---

(١) المكى : قوت القلوب جـ ٢ / ٥٦ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ص ٦ .

(٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق فى مجلة المعرفة .

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوى : المصدر السابق عن رابعة ص ١٥

من العجيب أن هذه الرواية التى هى الأصل مروية عن السيد المسيح عليه السلام ومثبوته ومتداوله فى كتب الصوفية مروية أيضا فى نهج البلاغة منسوبة إلى الإمام على ، انظر نهج البلاغة جـ ٢ / ٢٠٦ .

الإسلام ، هو هو ما يؤكد النص الشعرى المنسوب إلى رابعة فى محفوظاتنا عنها وهو الذى ألقينا الضوء على الشك فى صحة نسبته إليها . لكن هذا لا يمنع أن تكون رابعة العدوية قد رددته ورددت كلاماً غيره منثوراً فى هذا المعنى ، وهذا يؤكد لنا أن رابعة ليست كما توهم الكثيرون من القدماء والمحدثين واضعة مذهب الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى،وإنما هى فى واقع الأمر مجرد امتداد لنظرية الحب الخالص التى يمكن أن تتطور كما ذكرنا عن مدرسة جعفر الصادق المتفائلة ، وبهدى من النص المسيحى .

فإذا عدنا على رغمنا إلى العطار ومناقشة الدكتور بدوى لرواياته نعرف أن رابعة قد هامت على وجهها بعد قحط حدث بالبصرة هى وأخواتها الثلاث فرآها ظالم أسرها وباعها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل . يذكر العطار[١] أنها حين هبطت عليها الرسالة الروحية ارتمت على الأرض وظلت تناجى ربها (إلهى أنا غريبة يتيمة أرسف فى قيود الرق، لكن غمى الكبير هو أن أعرف أراضٍ عنى أم غير راض؛فسمعت صوتاً يقول لا تحزنى ففى يوم الحساب يتطلع المقربون فى السماء إليك ويحسدونك على ماستكونين فيه) . ونعرف فى النهاية أنها تحررت واتخذت مهنة العزف على الناى زماناً ثم تابت وانابت. وقد ذكر الدكتور بدوى أن (هذه المهنة كان من المستحيل أن تستقل بنفسها ، ولا أن تكون بمنجاة عن ألوان الإغراء) (ويخيل إلينا أنها قطعت شوطاً طويلا فى طريق الإثم ، لأنها تابت بعد ذلك . فهذه التوبة نفسها أصدق دليل على اندفاعها إلى أبعد حد فى طريق الشهوة) . لكن الدكتور بدوى حين يضرب أمثلة من حياة القديس بولس فى إنكاره الأول للمسيحية ، ثم عنف إيمانه بها ، وعنف الحياة النقية لدى القديس أو غسطين بعد عنف حياته الشهوية ـــ الدكتور بدوى هنا يقع فى خطأ عنيف أيضاً بعد هذه المقارنة ، حين يقرر فى ثقه وهدوء (أن الاعتدال من شأن

---

(١) العطار تذكرة الأولياء جـ ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

الضعفاء والتافهين : أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ . لهذا ادعو إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالقاً للقيم . . .[١]) .

وردنا على هذا الحماس غير العلمى أن هذا الكلام قد يجوز انطباقه على البعض ، لكنه لا يمكن تطبيقه تطبيقاً كلياً يدعونا إلى دعوة الناس إلى التطرف المطلق لنكون خالقين للقيم ! ! !

وقد ربط الدكتور بدوى تجربة رابعة الروحية نحو الله بثلاث عناصر :

أولاها الندم من حياة الشهوات . وثانيها غشيانها مجالس الوعاظ وخاصة الزاهد العالم الحسن البصرى والواقع أنها لم تلتق به ، وقد عاد الدكتور بدوى فذكر هذا صحيحاً ، وثالث العناصر اليأس من الدنيا ، ولا شك أنها عاشت مع قول إبراهيم بن أدهم المعاصر لها ت ١٦٢ هـ (الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها[٢]) . ويؤكد الدكتور بدوى أنه (لا مقياس لمعرفة تطور توبتها سوى درجة حرارة التضرع من حين إلى حين فيما حكاه العطار) .

ويعتبر الدكتور بدوى نبرة الضراعة العنيفة دليلا يؤكد أن فترة ضلالها أيام كانت تعزف على الناى لشهوات الجسد هى العامل الأوحد فى تكييف النظرة الصوفية عند رابعة التى تحولت إلى حب لذات الله لا طمعا فى ثواب أو خوفا من عقاب . ولا شك أن توكيد نبرة الضراعة كمقياس لدى الدكتور بدوى يؤكد لنا عدم كفايته كدليل وحيد فى تكييف النظرة « الصوفية » لدى رابعة . فلا شك أن هذا الدليل محتاج إلى حجج قوية من آراء رابعة التى كان أدق ما فى تراثها موضع شك فى صحة نسبته إليها ، وكان غيره جملا رائعة عن النجوم المنيرة والعيون النائمة ، سوى عين يقظى وقلب ساهر قلق جزوع .

فإذا عدنا إلى العطار على رغمنا مرة أخرى ، فإننا نجده يثير مشكلة لدى ماسينيون

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق ص ١٧ وما بعدها .

(٢) ضياء الدين الكمشخانلى ، جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم ص ٢٢ ه القاهرة ١٣٢٨هـ .

ربط فيها بين الحلاج ورابعة . يقول العطار[1] . إن رابعة العدوية (كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت لا أريد الكعبة . بل رب الكعبة . أما الكعبه فماذا أفعل بها ؟) وقد رأى الدكتور بدوى فى هذه الواقعة التى أكد أنه (ليس بمستبعد أن تكون صحيحة[2]) ـ رأى أنها هى ما أكده الحلاج بعدها (ت ٣٠٩ هـ) وكانت سبب تكفيره ثم صلبه ، وذلك لقوله : (إن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقليا فى نفوسنا صورة الكعبة ، كيما نجد من أقامها وأن نحطم معبد بدنـنـا كيما نبلغ من جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان)[3] .

ويمضى الدكتور بدوى فيقول (ولعل هذا قد بلغ أوجه فيما رواه ابن تيمية[4] حين قال (قال على الحريرى ، قيل عن رابعة إنها حجت فقالت هذا (أى البيت الحرام) الصنم المعبود فى الأرض ، وأنه ماولجه الله ولا خلا منه) . ويعلن الدكتور بدوى[5] (وهذا يؤيد الرواية التى ذكرها العطار ، وفيه من الجرأة فى التعبير قدر هائل يدل على أى مدى بلغه فكر رابعة من جسارة لا نجد لها نظيراً فى هذا القرن ولا الذى يليه عند الصوفية) فهى ترى أن فى الكعبة صَنَمًا ، وفى التبرك بها وثنية ، وليس بين هذا وبين أن تعلن سقوط التكاليف الظاهرية فى الحياة الدنيا إلا خطوة واحدة) .

ولكنى أرى أن الدكتور بدوى قد أسرف فى حكمه ، وأعطى بمقارنته مكاناً لرابعة ليست له ، فهو بعد أن أكد أنه ليس بمستبعد أن يكون ما قالت صحيحاً أجرى المقارنة ورأى أستاذية رابعة للحلاج فى أخطر آرائه . وأكد رأى العطار ، وهو ليس بمؤرخ أو عالم منهجى فى تاريخه المحتشد بالأساطير ، ثم وصل الدكتور بدوى إلى أن ماوصلت

---

(١) المصدر السابق للعطار تذكرة الأولياء ٦٢ ، ٦٣ جـ ١ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : رابعه ص ٣٩ .

(٣) ماسينيون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ترجمة الدكتور بدوى شخصيات قلقة ص ٦٨ القاهرة ١٩٤٦ .

(٤) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ص ٨ .

(٥) الدكتور عبد الرحمن بدوى ، رابعه ص ٣٩ .

اليه رابعة لا نجد له نظيراً فى هذا القرن ، ولا الذى يليه عند الصوفية . وردنا على هـذا يسيط هو أن العطار توفى عام ٥٨٦هـ ، وهو تلميذ لمدرسة الحلاج ت ٣٠٩هـ ، ومعاصر لمدرسة السهروردى ت ٥٨٧هـ ، وكل ما كتبه العطار مصدره عصره والعصر الذى قبله.
ولما كانت روايات العطار عن رابعة ، وخاصة فى نظرية تحطيم الوثنية فى صنم الـكعبة لعبادة ما وراءها أو لعبادة ربها — لما كانت هذه الرواية لم ترد إلا مع العطار ، والعطار تلميذ فى مدرسة الحلاج ـ فمن المؤكد أنه خلع عليها شيئا من هذه الرواية أو أعطاها نسباً منها ، لأن رابعة من الناحية الموضوعية لا تصل فى ثقافتها إلى هذا العلو من النظرة وخاصة وأن أدق ما نسب إليها فى نظرية الحبّ الخالص ـ كما رأينا مشكوك فى صحة نسبته إليها ، وأن ما أورده العطار وغيره من أحاديث وقصص عباداتها يؤكد أنها كانت لا تنقطع عن الصلاة ، فـكيف نقيم لها نظرية أو مطلع نظرية فى اسقاط التـكاليف الشرعية على أساس رواية العطار حول رأيها فى الـكعبة ، وهو لن يكون رأيها بحال من الأحوال.
كما أنه لدى الحلاج تخريج لرأى القرامطة الذين أعادوا قصة الفيل فى محاولتهم هدم الـكعبة فى صورة متطورة أخرى كما سنرى .

إننا لو سرنا وراء أمثال هذه الروايات التى أوردها أمثال العطار وجرى وراء جمعها والمقارنة بينها المستشرقون وغير المستشرقين ليعطوا لقيصر ما ليس له — لوجدنا أنفسنا ونحن فى القرن العشرين من الميلاد قد عدنا إلى عقلية ما قبل القرن العاشر والحادى عشر الميلادى فى نظرتنا النقدية غير السليمة . أقول لو سايرنا هذا المنطق لجازلنا أن نقول إن رابعة فى نظريتها فى الحب الخالص الذى لا يطمع فى ثواب أو يرهب عقاباً تصل بنا لا محالة إلى القول بعدم أهمية التـكاليف الشرعية التى هى فى نظر الوصوليين أو العوام سلم الوصول إلى الجنة وعدم القرب من النار ، ولـكان من الجائز أن نجدف ونقول إنه ليس من الضرورى الاعتماد عليها فى طريق الوصول كوسائل للرياضات الروحية.ولـكننا لن نساير هذا المنطق،ولن نجدف وراءه فى إعطاء رابعة ما ليس لها وما لا يجوز أن ينسب

إليها ، لأن بيئتها الثقافية والاجتماعية والنفسية وحياتها الماضية لا يمكن بحال من الأحوال أن تعطينا أمثال هذه الاتجاهات التى أكدها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه الممتاز عن رابعه العدويه عام ١٩٦١ ونسب إليها ما أعطاه للحلاج عام ١٩٤٦ فى تعليقاته على ما كتبه ماسينيون عنه .

وعلى الرغم من أن ابن تيمية قرأ هذا الخبر المروىّ عن العطار ، إلا أن ابن تيمية[١] كان أحصف من القدماء والمحدثين فى نفيه عن رابعة لاعتقاده (أن رابعة كانت من التقوى بحيث لا يصدر هذا عنها . ولو قال هذا من قاله لكان كافرا يستتاب ، فإن تاب ، وإلا قتل ، وهو كذب ، فإن البيت لا يعبده المسلمون ، ولكن يعبدون رب البيت بالطواف به والصلاة إليه . وكذلك ما نقل من قولها (والله ماولجه الله ولا خلا منه) كلام باطل عليها . . ومن العجيب أن يصدر هذا الدفاع عن ابن تيمية العدو الممتاز للصوفية ولا يصدر عن المحايدين من المفكرين قدماء ومحدثين .

رغم هذا يصر الدكتور بدوى[٢] على أن رابعة فى النهاية (تعتبر أول من تعرّض لنقد القرآن والإسلام من ناحية ما فى القرآن من أوصاف حسية شهوانية بدليل ما ذكره المناوى[٣] من أنها سمعت قارئاً يقرأ :(إنَّ أصحابَ الجنةِ اليومَ فى شُغلٍ فاكهون[٤]) . فقالت مساكين أهل الجنة فى شغل هم وأزواجهم . . ومن هنا امتعض ضمير رابعة من هذا المعنى الشهوانى ، وهى التى ارتفع عندها معنى الجنة إلى أعلى درجات الروحية) ، ويرى الدكتور بدوى[٥] أنها رمت من وراء هذا نقد القرآن والإسلام لا إلى الهدم والطعن ، بل الارتفاع بمستوى الحياة الدينية، ومعانى القرآن والإسلام إلى أعلى درجة من الروحية) .

---

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٢ القاهرة ١٣٤١ هـ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق ص ٧٦ .

(٣) المناوى : طبقات الأولياء ورقة ١٠٥ ب مخطوط ٤١٦٤ .

(٤) آية ٥٥ من يس .

(٥) نفس المصدر للدكتور بدوى .

وقد يكون صحيحاً أن رابعة تفزع من الصور المادية وخاصة فيما يتصل بأصحاب الجنة وكونهم فى شغلهم فاكهين لأن ماضيها قبل الإنابة يفزعها فيجعلها تكره كل مايتشابه أو يكاد يتشابه فيقرب إليها صور الماضى ولو فى الجنة، ولكن من التناقض لدى الدكتور بدوى أن يدافع عن وجهة نظر رابعة فى أنها لم تحاول هدم القرآن أو الطعن أو الانحراف بالإسلام فى الوقت الذى جعلها منذ قليل وفى نفس الكتاب جريئة جرأة (لا نجد لها نظيراً فى هذا القرن ، ولا الذى يليه ، فليس بينها وبين أن تعلن سقوط التكاليف إلا خطوة واحدة[1]).ولا نجد رداً فى نهاية كلمتنا عن هذه الأسطورة الضخمة التى تسمى رابعة سوى ما ذكره أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرازق[2](إنه من التعسف أن ينسب إلى رابعة العدوية التصدى لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية (والنظريات الفلسفية أيضاً كأستاذة لمدرسة الحلاج) . فلا شك أنها أضعف موضوعياً ونظرياً عن أن تصل إلى هذا المستوى مهما كانت بدايات الزندقة فى عصرها بدليل الشك الخالص فى صحة ما نسب إليها مما أوضحناه وفصلناه وألقينا الضوء عليه . فإذا دخلنا مطلع القرن الثالث مع معروف الكرخى (ت ٢٠٠ هـ أو ٢٠١ هـ) ؛ فإننا نجد الامتداد السنى الذى فصلنا نماذجه يأخذ طريقه فى طريق الاكتمال شيئاً فشيئاً .

الكرخى من الأوائل الذين عرفوا التصوف تعريفاً دقيقاً فى أنه (الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق) . وقد أكد فى تصوفه التزامه التام بأصول الكتاب والسنة ومن أدق أقواله (طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب ، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمق ...) (إن قلوب الطاهرين تشرح بالتقوى ، وتزهر بالبر ، وقلوب الفجار تظلم بالفجور وتعمى بسوء النية) .(إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل . وأغلق عنه باب الجدل) : (وإذا أراد الله بعبد شراً أغلق عنه باب العمل ، وفتح عليه باب الجدل) (توكل على الله حتى يكون هو مُعلّمك،

---

(١) نفس المصدر للدكتور بدوى .

(٢) مصطفى عبد الرازق : مجلة المعرفة ص ١٥ أول مايو ١٩٣١ السنة الأولى .

ومؤنسك ، وموضع شكواك[١]) . فإذا عرجنا على متصوفة الشام ، فإننا نجد أظهرهم ممن سار على المحجة البيضاء : الدارانى : (أبو سليمان الدارانى ت ٢١٥ هـ) .[٢]

والدارانى يرتبط باطنه بظاهره على أساس من الكتاب والسنة ، وقد ظهر فى العصر الذى ارتفعت فيه أصوات غريبة من أفواه بعض المتصوفة ، وبدأت تتردد لها أصداء منكرة . وفى هذا يقص لنا الدارانى رفضه بعد فهم ودراسة لهذه الأصداء من الأقوال المنكرة (ربما يقع فى قلبى النكتة من نكت القوم (الصوفية) أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة[٣]) . وقد روى الطوسى[٤] هذا فى رواية أخرى تقول : (ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل إلا بشاهدين من الكتاب والسنة[٥]) . وذكر الطوسى فى معنى الأحوال عن الدارانى أنه قال : (إذا صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح) ، وفصل فى معنى ذلك أن هدوء الجوارح هنا معناه تمكن المجاهدات منها وصداقة العبادات لها ، فيسقط التعب والألم ، وكل ما كان فى مبدئه قاسيا . يقول الطوسى : (وهذا الذى قاله أبو سليمان يحتمل معنيين : أحدهما أنه أراد بذلك استراحة الجوارح من المجاهدات ، والمكابدات من الأعمال إذا اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة ، والعوارض المذمومة التى تشغل قلبه عن ذكر الله تعالى . ويحتمل أيضاً أنه أراد بذلك أن يتمكن من المجاهدة والأعمال والعبادات وتصير وطنه ، حتى يستلذها بقلبه ويجد حلاوتها ، ويسقط عنه التعب ووجود الألم الذى كان يجد قبل ذلك.(وقد سئل الشبلى (ت ٣٣٤ هـ) عن معنى قول الدارانى

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ / ١٩٩ — ٢٠٩ وانظر أيضا ابن الجوزى صفة الصفوة جـ ٢/٧٩ — ٨٣ ، والقشيرى ص ٩ وانظر : السلمى : الطبقات ٨٥ ، ٩٠ وحلية الأولياء جـ ٢ (٣٦٠ ، ٣٦٧) .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٧٥ ، ٨٢ وانظر حلية الأولياء جـ ٩ / ٢٥٤ . والقشيرى ١٩ وابن الجوزى صفة الصفوة جـ ٤ (١٩٧ ، ٢٠٨) والبغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٠ (٢٤٨ ، ٢٥٠).

(٣) السلمى : الطبقات ص ٧٥ ، ٨٢ .

(٤) الطوسى : اللمع ص ٢٤٨ ، ٢٦٩ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤ ، ٤١٥ .

(٥) الطوسى اللمع : ص ٦٦ ، ٧١ ، ٧٩ .

(النفس إذا احرزت قوتها اطمأنت) فقال : إذا عرفت من يقوتها اطمأنت ، والطمأنينة حال رفيع ، وهى لعبد رجح عقله ، وقوى إيمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته) . وقد حدد الدارانى لما بعده مقام التوكل فأكد أن (آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين)[١] .

ومن متصوفة الشام الحوارى (أبو الحسين أحمد بن أبى الحوارى ت ٢٣٠ هـ) صديق الدارانى ، ورفيق حياته وأفكاره[٢] . وصوفيته السنية تظهر فيما رواه السلمى عنه من أقوال وآراء أوثقها قوله : —

(من نظر إلى الدنيا نظر إرادة وحب لها أخرج نور اليقين من قلبه) . وبهذا الإسناد يقول : من عمل عملا بلا أتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فباطل عمله) . ويقول : (وما ابتلى الله عبداً بشيء أشد من الغفلة والقسوة) . وذكر السلمى أنه من سندة الحديث ومن أهم ماروواه الحوارى (أخبرنا أبو جعفر محمد ابن أحمد ابن سعيد الرازى . حدثنا أبو الفضل العباس بن حمزة . حدثنا أحمد ابن أبى الحوارى . حدثنا يحيى بن صالح . حدثنا عفير بن معدان . حدثنا سليم بن عامر عن أبى أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن روح القدس نفث فى روعى أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها ، فأجملوا فى الطلب ، ولا يحملن أحدكم استبطاء شيء من الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فإن الله تعالى لا ينال ما عنده الا بطاعته).

ومما يؤكد إيجابية الحوارى فى حسن اتباعه واقتدائه (من عمل بلا اتباع السنة فباطل عمله) ، والحوارى يقدم لنا مفهوما نفسيا للتفرقة بين النفس المؤمنة والنفس المخادعة حين يقول ، (إذا حدثتك نفسك بترك الدنيا عند إدبارها فهو خدعة . وإذا حدثتك نفسك بتركها عند إقبالها فذاك)[٣] .

---

(١) المصدر السابق للطوسى .

(٢) القشيرى : ص ١٧ من الرسالة وانظر السلمى الطبقات ص ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق

ونصل إلى المحاسبي[1] (ت ٢٤٣ هـ) الذى تتركز لديه خلاصة بدايات طريق فلسفة التصوف السنى ، وتبدأ منه متوسطاتها التى تصل إلى أبى القاسم الجنيد (٢٩٧ هـ) ثم تصعد حتى نهاياتها لدى الغزالى ٥٠٥ هـ وتبقى إلى الأبد حصنا للتصوف السنى .

والمحاسبي : هو أول صوفى سنى تأكدت ثقافته الواسعة فى علم الكلام ، كما أنه أول من وضع للبحوث النفسية مكاناً فى منهجه الذى أظهر فيه أنه من الممكن تحقيق صلة بين أفعال الأعضاء الخارجية ونيات القلوب ، وأبان عن سلسلة الأحوال التى يمكن أن تصل بنا إلى نقاء كامل على شرط أن يخضع المرء لقاعدة الحياة الأخلاقية الصوفية . وقد عارضه العلاّف ، وأكثر المتكلمين لحملوا عليه ، وانضم إليهم الفقهاء متهمين إياه بأنه قد قام بالتفرقة بين الإيمان والمعرفة ، وبين العلم والعقل ، ولكن الأشاعرة عدّوه القبس الأول لمذهبهم الذى لم يجمد كما جمد الذين لم يفرضوا للعقل وجوداً ، أو الذين نبذوا كلّ شيء ماعدا العقل .

ولقد نشأ المحاسبي وشب وفى العالم الإسلامى قوتان تتصارعان فى عنف داخل النطاق الإسلامى ، وقوة ثالثة خارج النطاق تعمل على هدم دين التوحيد .

أما القوة الأولى فكانت مع أهل السنة بريادة الإمام أحمد بن حنبل ، وإمامهم النص الشرعى .

وأما القوة الثانيه فكانت المعتزلة وروادهم فى بغداد والبصرة والكوفة وإمامهم العقل فقط المتحكم فى الدين .

وأما القوة الثالثة خارج النطاق فكانت لدى أهل الكتاب ، ولدى وغيرهم - جاء المحاسبي فخطط المنهج الذى فلسفه الغزالى فى النهاية .

---

(١) أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٧٢ ، ١٠٩ ، وانظر السلمى : الطبقات ص ٥٦ ، ٦٠ وتاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر « p. 19—28 » حيث يقول فى مطالع حديثه عنه .

C'est ici La Vrai Maitre du Mysticisme Musulman.

وقد ألف المحاسبي أولاً فى (فهم القرآن) ، هاجم فيه المعتزلة هجوماً عنيفاً ، نعى فيه إعمانهم المطلق بالعقل ، واستبداد العقل المطلق بهم وبدينهم . ورأى أن العبودية الحقة العاقـلة هى المنهج الصحيح للمعرفة ، على أساس من جَنَاحَىْ التقوى والعلم . وثار الفقهاء كما ثار المعتزلة عليه . وكان أهم ما تعرض له هجوم الإمام أحمد عليه . ولـكن الواقع فيما يذكره المؤرخون أنه عاد فآمن بموقفه ، وإن نصح بالبعد عن آرائه الـكلامية . فقد ذكر الشعرانى [1] (وقيل لأحمد بن حنبل رضى الله عنه أن الحارث المحاسبي يتـكلم فى علوم الصوفية ، ويحتج لها بالآى ، والحديث . فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشعر فقال نعم . فحضر معه ليلة إلى الصباح ، ولم ينكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً . قال لأنى رأيتهم لما أذن المغرب تقدم فصلى ، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه ، وهو يأكل وهذا من السنة ، فلما فرغوا جلس وجلس أصحابه بين يديه . وقال : من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسأل فسألوه عن الرياء والإخلاص ومسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالآى والحديث ، فلما مر جانب من الليل أمر الحارث قارئاً يقرأ فقرأ (القرآن) . . . ودعا الحارث دعوات خفافاً ثم قام إلى الصلاة ، فلما أصبحوا اعترف أحمد بن حنبل بفضله ، وقال : (كنت أسمع عن تصوفه خلاف ذلك . أستغفر الله العظيم . رضى الله عنه) .

فإذا عدنا إلى مؤرخ محايد كالبغدادى [2] فى تاريخ بغداد ، فإننا نجده يعرض هذا

---

(١) طبقات الشعرانى : ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ .

ملاحظة : أهم تراث المحاسبي (١) الرعاية لحقوق كتاب الله وهو كتاب فى المبادىء التى يجب على المتصوفة اتباعها وهو واحد وستون فصلا فى صورة نصائح أملاها على أحد مريديه والـكتاب منهج متكامل للإرشاد النفسى وقد كان هذا الـكتاب تمهيداً طيباً للإحياء لدى الغزالى .

(٢) رسالة فى المبادىء العشرة الموصلة إلى السعادة وهو فى برلين لم ينشر .

(٣) شرح المعادن وبذل النصيحة .

(٤) البعث والنشر فى باريس (لم ينشر) .

(٥) رسالة فى الأخلاق توجد فى مكتبة محمد الاسلامبولى .

=

الموقف بشكل أدق فى قوله (وكان أحمد بن حنبل يكره لحارث نظره فى الكلام ، وتصانيف الكتب فيه . أخبرنى محمد بن أحمد بن يعقوب . أنبأنا محمد بن نعيم الضبى ... قال سمعت الإمام أبا بكر أحمد بن اسحق يعنى الضبى يقول سمعت إسماعيل بن إسحق السراج يقول : قال لى أحمد بن حنبل يوماً يبلغنى أن الحارث هذا يعنى المحاسبى يكثر السكون عندك فلو أحضرته منزلك وأجلستنى من حيث لايرانى فأسمع كلامه ، فقلت السمع والطاعة لك يا أبا عبد الله . وسرنى هذا الابتداء من أبى عبد الله ، فقصدت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليله . . . ثم قال وأخذ فى الكلام وأصحابه يستمعون . وكأن على رؤسهم الطير ،وما أعلم أنى رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولاسمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل .) ويعود إسماعيل بن اسحق فى النهاية فيقول إن أحمد بن حنبل مع ذلك نصحه بألا يصحبهم (وعلى ما وصفت من أحوالهم ، فإنى لأأرى لك صحبتهم). وقد ذكر المناوى[1] هذه الواقعة وأكد أن سبب هجر أحمد بن حنبل للحارث المحاسبى هو جداله الكلامى ، ومع ذلك فقد اعترف بمكانته (وكان بينه وبين أحمد بن حنبل وحشة فإن أحمداً كان يشدد النكير على من يتكلم فى علم الكلام ، والحارث يتكلم فيه فهجره لذلك . واتفق أنه أمر بعض صحبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الحارث ولايراه ففعل فتكلم الحارث فى مسأله فى الكلام وأصحابه يسمعون كأنما على رؤسهم الطير فمنهم من بكى ، ومنهم من صفق ، فبكى أحمد حتى أغمى عليه وقال لصاحبه ما رأيت كهؤلاء ، ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ومع ذلك لا أرى لك صحبتهم . قال.

= (٦) كتاب التوهم نشره الأستاذ اربرى وقد طبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر فى القاهرة .

(٧) ماهيه العقل ومعناه .

(٨) رسالة فى فهم الصلاة .

(٩) فهم القرآن وهى رسالة كلامية ممتازة أثارت جدلا فى عصره مع الإمام ابن حنبل : والمحاسبى من أوائل من خضعوا للمنهج المنطقى التحليلى فى تحليلاته لأسس العبادة وتطور الحياة الروحية . وقد أخضع الأعمال والأفكار للنقد للتعرف على مدى صدقها واتساقها مع المنهج الإسلامى .

(١) المناوى : الكواكب الدرية ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ .

السبكى : إنما قال ذلك له لقصور الرجل عن مقامهم فإنهم فى مقام ضيق لا يسلكه كل أحد) .

ومن المؤكد أن المؤرخين تعودوا أن يذكروا أن (السبب الأول فى هجران ابن حنبل له هو تصوفه وتكلمه فى خطرات القلب ووساوس النفس ، وهذا ما كرهه ابن حنبل[١] .

فإذا عدنا إلى مكانة المحاسبى وأثره كمقدمة ممتازة لفلسفة التصوف السنى ، فإن أول ما نذكره قول الإمام الغزالى[٢] (إن المحاسبى خير الأمة فى علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس ، وآفات الأعمال ، وأغوار العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على نفسه) . ويبدو أثر المحاسبى فى بداية الغزالى واضحاً . فالرعاية للمحاسبى هى المقدمة الممتازة لكتاب الإحياء الخالد ، ومقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبى تمهيد للمنقذ من الضلال للغزالى ، فإذا ذكرنا فقرات من مقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبى[٣] نجده يمهد « كما سنرى » للغزالى فى منقذه من الضلال . يقول مخطوط الوصايا أو النصائح (. . . أما بعد : فقد انتهى إلينا أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقه منها فرقة ناجية ، والله أعلم بسائرها . . فلم أزل برهة من عمرى أنظر اختلاف الأمة ، وألتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء . وعقلت كثيراً من كلام الله عزّ وجل بتأويل الفقهاء . . وتدبرت أحوال الأمة ونظرت فى مذاهبها وأقاويلها فعقلت من ذلك ما قدرلى . . .) (ورأيت اختلافهم بحراً عميقاً قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة) (ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة فى تبعهم ، وأن الهالك من خالفهم) . ورأيت منهم (العالم بأمر الآخرة ،

---

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦٢ ص ١٦٦ وما بعدها

(٢) المناوى : الكواكب الدرية جـ ١ ص ٢١٨ ، ٢١٩

(3) L. Massignon : Recueil de Textes inédits Concernant L'Histoire de La Mystique d' islam. p. 17—23.

مخطوط الوصايا لندن E ٢١٦) ويسمى النصائح أيضاً كما ذكر ماسينيون فى مجموعة نصوصه .

لقاؤه عسير ووجوده عزيز . ومنهم الجاهل فالبعد عنه غنيمة . ومنهم المتشبه بالعلماء مشغوف بدنياه مؤثرلها . ومنهم حال علم منسوب إلى الدين ، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا ومنهم التشبه بالنساك ، متجر بالخير ، لاغناء عنده ، ولا بقاء لعلمه ، ولا معتمد على رأيه .

ومنهم حامل علم ، لا يعلم تأويل ما حمل . ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء ، مفقود الورع والتقى . ومنهم متوادون ، على الهوى يتفقون ، وللدنيا يتباذلون ، ورياستها يطلبون. ومنهم شياطين الإنس ، عن الآخرة يصدرون ، وعلى الدنيا يتكالبون ، وإلى جمعها يهرعون ، وفى الاستكثار منها يرغبون) . (فتفقدت فى الأصناف نفسى ، وضقت بذلك ذرعاً ، فقصدت إلى هدى المهتدين بطلب السداد والهدى واسترشدت العلم ، وأعملت الفكر ، وأطلت النظر ، فتبين لى فى كتاب الله ، وسنة نبيه وإجماع الأمة أن اتباع الهوى يعمى عن الرشد ، ويضل عن الحق ، ويطيل المكث فى العمى). (فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبى ، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، حذاراً من الأهواء المردية ، والفرقة الهالكة متحذرا من الاقتحام قبل البيان) . أوليس فى هذا مقدمة ممتازة لمنهج الغزالى فى بحثه عن اليقين ؟ إن الفارق الوحيد كما سنرى لدى الغزالى بين المحاسبى وبين الغزالى هو أن المحاسبى كان التمهيد للمنهج الفلسفى للتصوف السنى الذى فلسفه الغزالى ؛ فبعد أن كان المحاسبى يخطو فى مفترق الطرق (مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، متحذراً من الاقتحام) إذا بالغزالى[1] يقتحم (لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة ، أتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن كل عقيدة لكل فرقة ، وأستكشف أسرار كل مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . وقد كان للمحاسبى أثره فى الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال السطور الأولى من المقدمة له ص ١٢٥ نشره وحققه الدكتور عبد الحليم محمود .

الذى توفى بعده بنصف قرن وقليل من السنوات . فإذا راجعنا ما كتبه المكى[1] والمناوى فى تاريخهما[2] لحياة الجنيد ، فإننا نجدهما يؤكدان حقيقة هامة عنه يقول فيها : (كنت إذا قمت من عند سرى السقطى (ت ٢٥٧ ﻫ) قال لى إذا فارقتنى من تجالس ؟ قلت الحارث المحاسبى ، فقال نعم خذ من علمه وأدبه ، ودع عنك تشقيقه للكلام ورده على المتكلمين. قال فلما وليت سمعته يقول : جعلك الله صاحب حديث صوفياً ولا جعلك صوفياً صاحب حديث — يعنى إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهدت وتعبدت تقدمت فى علم الصوفية وكنت صوفياً عارفاً ، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت عن العلم والسنن فخرجت إما شاطحاً أو غالطاً ... إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول) . إن هذه الواقعة تؤكد أن الجنيد الذى تتلمذ على خاله السرى السقطى كان يحضر مجلس المحاسبى . ولكن فارق السن يؤكد أيضاً أنه كان صبيا صغيراً فى سن التحصيل ؛ لهذا كان السقطى يخشى عليه من الجدل الكلامى رغم إجلاله لمقام المحاسبى . المهم هنا أن الجنيد — كما سنرى — كان امتدادا سلبيا لهذه المدرسة ، ولهذا ثار على الحلاج وَعَنَّفَه أعظم تعنيف على دخوله فى طريق الانحراف ، كما حذره نهايته الأليمة .

ويذكر الأستاذ ماسينيون[3] عن منهج المحاسبى النفسى الذى حمده الغزالى له أن المحاسبى سما بالتحليل النفسى إلى مرتبة لا نجد لها مثيلا فى الفكر العالمى إلا نادراً . ومن ذلك قول المحاسبى[4] : (إنه من الممكن الربط بين الفعل والنية) . ويظهر منهجه النفسى فى تقسيمه للناس حيث يقول[5] : (وإنما الناس أربعة رجل لا تعرفه ، أو تعرفه ولا تصاحبه ، ورجل مبتدع ، ورجل فاسق ، ورجل عندك مستور وأنت له مصاحب.

---

(١) المكى : قوت القلوب ص ١٥٨ ج ١ .
(٢) المناوى : الكواكب الدرية ص ٢١٣ ج ١ .
(٣) و (٤) انظر ماسينيون : المصدر السابق مجموعة نصوص لم تنشر .
(٥) المحاسبى : الرعاية نشر وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٥٩م .

فالمبتدع : قلبك منه نافر ، والفاسق كذلك ، ولو دعواك إلى الحق لم تمل نفسك إليهما ، فكيف تخوض معهما فيما لا يعنيك ومن لا تصاحبه ولا تعرفه فلست تحادثه فلا تؤانسه فهولاء كلهم لا نفتش بهم ولا يستريح قلبك إليهم فتغفل بهم حتى تتكلم بما يُسْخِطُ ربك عز وجل وإنما يؤتى من الصاحب الذى هو شكلك ومثلك وأنيسك فيستريح قلبك إليه ويغفل معه ، حتى تعصى الله عز وجل وأنت غافل لا تذكر الله عزوجل ، أوتذكره ولا تبالى لغلبة الهوى فيه وفى محادثته ، وهو من مكائد إبليس وحبائله يخيلك به حتى يوقعك فى حبائله لأنه شكلك وأنيسك ومثلك وهو ارفق من الصياد الرفيق . ألا ترى أن الصياد لا يحتال للغربان فيصنع شباكا ليصيدها به من العصافير ، ويحتال للعصافير بالغربان فإنما يحتال فينصب لكل طير من صنفه وشكله لأن الشكل بالشكل يألف فعليه يقع وبه يصطاد .)

فإذا مضينا معه فى تحليل نزعة الحسد وجدنا فيه بذورا لمنهج نفسى نراه أوضح ما يكون لدى الغزالى[1] فى نفس الباب (باب الحسد) . يقول المحاسبى متسائلا ومجيبا (قلت ما الحسد ؟ وهو فى الكتاب والسنة على وجهين، وهماموجودان فى اللغة : فأحدهما غير محرم ، بعضه فرض ، وبعضه نفل وبعضه مباح، وبعضه يخرج إلى النقص والحرام.) (وأما الوجه الآخر فمحرم كله ولا يخرج إلا إلى مالا يحل . قلت ما الحسد الذى ليس بمحرم ؟ قال المنافسة . قلت ما الدليل على أن المنافسة حسد ؟ قال : قول الله عز وجل (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون)[2] (سابقوا إلى مغفرة من ربكم)[3] ، (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)[4] . ولا تكون المسابقة من العبد إلا أن يسابق غيره ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : (لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله عز وجل مالا فسلطه على هلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس) .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٣ / ١٧٧ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥ وانظر الرعاية للمحاسبى ص ٤١٨ ـ ٤٢٥ .

(٢) آية ٢٦ من المطففين ٨٣ (٣) آية ٢١ من الحديد ٥٧ .

(٤) آية ١٣٣ من آل عمران ٣ .

وأما الوجه الثانى فهو المحرم كله ، وقد ذمه الله عز وجل فى كتابه ، والرسول صلى الله عليه وسلم فى سنته واجتمع علماء الأمة عليه . قال الله : (ودَّ كثيرٌ منْ أهلِ الكتابِ لوْ يَرُدُّونكم منْ بعدِ إيمانكم كفاراً حسداً من عندِ أنفسِهم[١]) ، (أمْ يحسُدونَ الناسَ على ما آتاهمُ اللهُ منْ فضلهِ)[٢] ، (إنْ تمْسَسْكُمْ حسنةٌ تسؤْهمْ ، وإنْ تصِبْكم سَيِّئةٌ يفرَحُوا بها)[٣] ، (ما يودُّ الذين كفرُوا منْ أهلِ الكتابِ ولا المشركين أنْ ينزّلَ عليكم منْ خَيْرٍ منْ رَبِّكم[٤]) .

والمحاسبى لا يكتفى بهذا التحديد فى تحليله المستند إلى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بل يفتت الموضوع ويضع الحدود والعلامات ، فهو يحكى لنا عن حسد الحقد، وحسد حب الدنيا ، وحسد العجب .

أما حسد الحقد فيحدد لنا موضعه من القرآن فى قوله تعالى(وإذا لقوكم قالوا آمنا ، وإذا خلوا عضُّوا عليكمُ الأناملَ من الغيظِ قلْ مُوتوا بغيظِكمْ)[٥] . (فالبعض لا يحب أن يرى فيمن يبغض نعمة من الله عز وجل ويحب أن يراه بأسوإ الحال فى الدين والدنيا، فهو يكره مابه من النعم ، ويحب أن تزول عنه ، ويفرح بما نزل به من بلاء وضر) .

أما حسد حب الدنيا فأمثاله لدى المحاسبى إخوة يوسف (لَيُوسفُ وأخوه أحبُّ إلى أبينا منَّا ونحنُ عصبةٌ إنّ أبانَا لفى ضَلالٍ مُبين . اقتُلوا يُوسفَ أوِ اطرَحُوه أرْضاً يَخلُ لكم وجهُ أبيكم ، وتَكونوا منْ بعدِه قوْماً صالحِين[٦]) .

وأما حسد العجب فهو يؤكده فى مجال قول الله :(ولئنْ أطعتمْ بشَراً مِثلكم إنَّكم إذاً لخاسرُون)[٧] ، (ما أنتمْ إلاّ بشَرٌ مِثلُنا)[٨] ، (أنؤْمنُ لبشرَينِ مثلنا ؟)[٩] .

---

(١) آية ١٠٩ من البقرة ٢ .
(٢) آية ٥٤ من النساء ٤ .
(٣) آية ١٢٠ من آل عمران ٣ .
(٤) آية ١٠٥ من البقرة ٢ .
(٥) آية ١١٩ من آل عمران ٣ .
(٦) آية ٨ ، ٩ من يوسف ١٢ .
(٧) آية ٣٤ من (المؤمنين) ٢٣ .
(٨) آية ١٥ من يس ٣٦ .
(٩) آية ٤٧ من (المؤمنين) ٢٣ .

ويعود بنا المحاسبى[١] فيتساءل هل الحسد من الجوارح ؟ ويجيب بالنفى ليصل الحسد بالقلب بدليل قول الله (وَلا يَجدُون فى صدُورِهمْ حاجةً مما أُوتوا) ، [٢] فدَلَّ بذلك أن الحسد فى النفس دون الجوارح ، واستعماله بالجوارح عمل عن الحسد ، لا الحسد بنفسه ، ثم يربط ذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله إخواناً » . وسنرى أثر ذلك كمقدمة للامام الغزالى[٣] الذى كتب فى الجزء الثالث من إحياء علوم الدين أربعين صحيفة فى الربط فقط بين الغضب والحقد والحسد من الناحية النفسية والخلقية فإن هذا سبقاً علمياً للغزالى فى هذا المنهج وفى هذا الموضوع الخطير من الفلسفة الصوفية الأخلاقية . فاذا راجعنا القشيرى والسلمى ، فإننا نجد اتفاقا بينهما على أن المحاسبى أستاذ المدرسة البغدادية الأصولية . يقول القشيرى[٤] : (اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلمو لهم حالهم : الحارث ابن أسد المحاسبى ، والجنيد بن محمد ، وأبو محمد بن رويم ، وأبو العباس بن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكى لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق) والواقع أن من ذكرهم القشيرى مع المحاسبى هم تلاميذه ومدرسته .

ويؤكد لنا السلمى[٥] من خلال رواياته المتعددة وجهة نظر المحاسبى الأخلاقية ومن أهم مايرويه عنه عن الجنيد وغيره من دروس المحاسبى قوله (أصل الطاعة الورع ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبتها الخوف والرجاء ، وأصلهما معرفة الوعد والوعيد) . (المحاسبة والموازنة فى أربعة مواطن : فيما بين الإيمان والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وفيما بين التوحيد والشرك ، وفيما بين الإخلاص والرياء —) (واعلمو أن خطا كم خطوتان : خطوة لكم وخطوة عليكم ، فانظروا أين تغدون وأين

(١) المحاسبى : الرعاية ص ٤٢٩ .

(٢) آية ٩ من سورة الحشر ٥٩ .

(٣) الغزالى إحياء علوم الدين جـ٣ باب الحسد الكتاب الخامس من ربع المهلكات ص١٧٠ ومابعدها

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ١٢ .

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ٥٦ ، ٦٠ .

تروحون)، (من اجتهد فى باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره ، ومن حسّن معاملة ظاهره مع جهد باطنه ورثه الله تعالى الهداية إليه لقوله عزوجل : (والذين جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا[1]) — فمن زين باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة) . وسنرى من هذه المقدمات الأخلاقية فلسفة حية للغزالى فى نظرية استواء السر والعلن وتوكيد وتحقيق النية فى السلوك والباطن فى الظاهر .

وحسبنا هذا لنصل مع المحاسبى إلى متوسطات الطريق فى فلسفة التصوف السنى .

---

(١) آية ٦٩ من سورة العنكبوت ٢٩، وانظر عن المحاسبي أيضا : حلية الأولياء ج ١٠، ٧٣ ، ١٠٩ وطبقات الشعرانى ج ١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢١١ ، ٢١٦ والكواكب الدرية للمناوى ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ووفيات الأعيان ج ١ ، ١٥٧ .

الفصل الثاني

متوسطات الطريق

إن أول امتداد جديد يصل ما بين العلم والدين والتصوف عن مدرسة جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) نجده في مصر مع ذى النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ). ولا شك أنه كان فى إمتداد مدرسة جابر بن حيان إتجاهات شيعية متطرفة نسب بعضها إلى جابر ذاته مما نفيناه فيما فصلناه؛ لكن هذا الامتداد كان جسراً أفرخ فيه التجسيم والتشبيه فى الدوائر السلفية والشيعية مع المتطرفين منهم على السواء. أخرج من هذا إلى القول بأن متوسطات الطريق هى الجسر الذى تعرض العابرون عليه أو المتوقفون عنده للتيارات المختلفة التى تجاذبتهم إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة، وإما بانحرافهم فى خضم الغنوصيات المختلفة ودخولهم فى التيار المنفصل، وإما حيرتهم بين بداياتهم وبين التيار المنفصل، وتوقفهم الذى أدى فيما أدى إلى الخلط بين الآراء التى تصلهم بالمنهج الإسلامى والآراء التى تفصلهم عنه. هذا هو موقف الحائرين أو موقف المتوقفين عند متوسطات الطريق، وفى مقدمتهم ذو النون المصرى الذى يجمع بين الجانب السنى والجانب المنفصل مما أدى إلى غموض موقفه، كما أدى إلى كثير من الشطط، والاضطراب فى كثير من البحوث التى قدمها عنه المؤرخون والمفكرون قدماء ومحدثين فى الشرق والغرب على السواء. فأين نضع إذن ذا النون المصرى ذلك الذى يعتبر أكثر المتصوفين غموضاً؟

الواقع أن منهجنا فى البحث يقتضينا وضعه فى الدائره السلبية. لكننا هنا سنلقى الضوء فقط على الجانب السنى وهو كما نعتقد ذلك الجانب الذى بدأ به وعاش حائرا معه بتأثير الثقافات الآرامية التى كانت امتداداً للفكر الفلسفى الشرقى والتى أثرت فى الفرق الشيعية ثم فى الفكر الصوفى عبر الجدل الكلامى فى الدوائر السلفية والشيعية معا.

ذو النون[١] هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ذو النون المصرى الأخميمى ولد فى أخميم من أسرة نوبية مصرية ، ورحل إلى مكة والشام حيث وصل نفسه برياضة الصوفية وكان لمعرفته بعض فنون الكيمياء أثرها بالإضافة إلى شهرته الصوفية التى نسجت حولها الأساطير فدعى قطب الوقت واتهم بالزندقة وسيق إلى الخليفه المتوكل فى بغداد وسجن. لكن المتوكل لما جاد له آمن بصفاء فكرته وسلامتها فرده مكرما معززا إلى مصر حيث واصل جهده إلى أن توفى عام (٢٤٥ هـ) .

فإذا تفحصنا كتب طبقات القوم نجد السلمى[٢] أكثر من اهتم بجانبه السنى حين روى له كثيراً من الأقوال والآراء أهمها قوله عن المحبة (أن تحب ما أحب الله ، وتبغض ما أبغض الله وتفعل الخير كله ، وترفض كل ما يشغل عن الله وألا تخاف فى الله لومة لائم مع العطف للمؤمنين والغلظة على الكافرين ، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدين) ، (من علامات المحب لله متابعة حبيب الله فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه ، فإن لله عبادا تركوا الذنب استحياء من كرمه بعد أن تركوه خوفاً من عقوبته) ويروى السلمى عنه أيضاً تحديده وتعريفه لحقيقة العارف بأن الأدلة عليه ثلاثه (لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله) ومعالم الطريق لديه (حُبُّ الخليل وبغض القليل واتباع التنزيل وخوف التحويل) ، والتوبة عنده نوعان (توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة) . هذا هو ما نجده ونجد أمثاله من الأقوال التى تصل ذا النون بالجانب السنى ، فإذا ما ناقشنا وتفحصنا ما رواه العطار[٣] ، وما أرخه القفطى[٤] والمسعودى[٥] ، وما أثاره نيكلسون[٦] على اضطراب حول ذلك

(١) السلمى : طبقات الصوفية ١٥ ، ٢٦ .
(٢) طبقات السلمى المصدر السابق .
(٣) العطار تذكرة الأولياء جـ ١ ، ١٢٧ .
(٤) القفطى إخبار العلماء ص ١٢٧ .
(٥) المسعودى مروج الذهب جـ ٢ ، ٤٠١ طبع باريس .
(٦) نيكلسون فى التصوف الإسلامى الترجمة العربية ، ٧ ، ٩٢ .

عن علم ذى النون بأسرار الآثار المصرية ورموزها ومكان ذى النون كعالم فى الكيمياء والسحر من جابر بن حيان — أقول إننا إزاء هذا نجد أن موقفنا يلزمنا بوضع ذى النون المصرى كمقدمة لاتجاه النظريات المنفصلة عن المنهج الإسلامى « كما سنرى فى مكانه » من رسالتنا .

فإذا عدنا إلى ركبنا السنى فإننا نجد السرى السقطى (ت ٢٥٧هـ) خال الجنيد ٢٩٧هـ وأستاذه . وقد أسهم السرى السقطى فى توجيه الجنيد،وكان ينصحه كما ذكرنا فى حديثنا عن المحاسبى بأن يأخذ من علمه وأدبه ويدع تشقيقه للكلام . وأنه كان يقول له (جعلك الله صاحب حديث صوفيا ، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث ..... إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول ....[(١)] .)

ولكننا ما نلبث أن يعترضنا البسطامى (ت ٢٦١ هـ أو ٢٦٤ هـ) مع مقدمات ذى النون فى متوسطات الطريق الطريق الحائرة. ولكن البسطامى وقد حرر نفسه من موقف الحيرة ، ودخل فى سلك الطريق المنفصل ، ولم يستقر على بداياته — فإننا ندعه الآن منفصله فى تيار ركبه المنفصل مع الباب الرابع ، لنمضى فى طريقنا مع الركب السنى ، فنجد معنا بعد السقطى : أبا سعيد الخراز(ت٢٧٩ هـ)[(٢)]. هو أحمد بن عيسى. من بغداد. صحب سريا السقطى . وهو يؤكد منهج مدرسته فى قوله : (كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل) والعلم عنده دليل التعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخالق ،والمعرفة تقع بتعريف الحق حيث يقول[(٣)]:(إن الله تعالى جعل دليلا عليه ليعرف ، وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف ، فالعلم دليل إلى الله،والمعرفة دالة على الله.فبالعلم تنال المعلومات ، و بالمعرفة تنال المعروفات والعلم بالتعلم ، والمعرفة بالتعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخالق ، والمعرفة تقع بتعريف

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٧٢ ، والقشيرى ص ١٠،السلمى طبقات الصوفية ص ٤٨،ابن الجوزى: صفة الصفوة جـ ٢ ص ٢٠٩ ، ٢١١ . المناوى : الكواكب الدرية جـ ١ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص تنشر . وانظر طبقات الشعرانى جـ ١ ، ١١٧ وحلية الأولياء جـ ١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ . وابن الجوزى : صفة الصفوة جـ ٢ ، ٢٤٥ إلى ٢٤٧ .

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشيرى ص ٢٣ .

الحق) . والخراز يؤكد جديدا فى المحبة فيشير إلى معنى (المراد) الذى فلسفه الهروى الأنصارى (ت ٤٨١ هـ) . عند نهايات الطريق السلفى فالخراز يرى أن محبة الله عز وجل لموسى جعلته مراداً بعد أن كان مريداً ، وهذا هو الذى حماه من نتائج الصعق ، (ولولا أن الله عز وجل أدخل موسى عليه السلام فى كنفه لأصابه مثل ما أصاب الجبل) . ونظرة الخراز للخوف جديدة ، فإن أكثر الخائفين عنده أنانيون ، لأنهم فى نظرته قد (خافوا على أنفسهم من الله شفقة منهم على أنفسهم) .

ومع هذا التطور فإن الخراز لم يخرج فى نظرته للتوحيد عن أصول منهجه السنى . وعلى الرغم من أن السلمى[1] فى طبقاته قد ذكر عن الخراز أنه أول من خاض علم الفناء فأطلق حكماعا مالم يناقشه مع البسطامى كرائد فى الواقع للكلام عما وراء الفناء — فإن الخراز فى كلامه عن الفناء كان يؤكد فناء ذكر الأشياء سعياً لارتباطه بذكر الله تعالى فى قلبه ، لا سعياً إلى الاتحاد حسب منطق التيار المنفصل . يقول الخراز[2] (أدل مقام لمن وجد علم التوحيد مقام من حقق فناء ذكر الأشياء عن قلبه) (ومعنى ذكر فناء الأشياء هو الارتباط بذكر الله عز وجل) . و (أول علامة التوحيد خروج العبد عن كل شيء ، ورد جميع الأشياء إلى متوليها) .

وقد شرح الطوسى[3] الموقف أيضاً فقال مستنداً على نص الخراز (ومعنى الفناء خروج الصوفى عن كل شيء ، ليرتبط بذكر الله ، ويدرك أن قوام الأشياء بالله فى الحقيقة : ألا ترى :

وفى كل شيء له شاهد يدل على أنه الواحـــد

(وليس فى معنى التمكن حلول أو اتحاد ، فهو (يخفيهم فى أنفسهم من أنفسهم ،

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضا القشيرى ص ٢٣ .

(٢) الطوسى : اللمع ٥٣ ، ٥٦ ، ٧٠ ، ٩٠ ، ١٠٠ ، ١٠٣ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ٥٦ .

ويميت أنفسهم فى أنفسهم) . يعنى لا يحسون حساً ، ولا يلاحظون حركة من حركاتهم يوماً إليها فى الحقيقة إلا وهى منطمسة تحت سلطان القدرة) .

ولكن هذا لا يعنى أنه جبرى ، فهو يؤكد فى نظرته للمعرفة عدم انكار الكسبية ، لأن المعرفة عنده من وجهين[1] (من عين الجود ، وبذل المجهود) . وهو لهذا يؤكد : أن أول الفهم لكتاب الله هو التطبيق له حيث يقول (أول الفهم لكتاب الله عز وجل العمل به ، لأن فيه (فى العمل) — العلم والفهم والاستنباط) ، ولاشك أن نظرة الخراز فى أن فى العمل العلم ، أو أن العلم فى العمل هو المنهج التطبيقى السليم للروح الإسلامى . ولهذا قال الخراز بعد ذلك (وأول الفهم إلقاء السمع ، والمشاهدة) . والسمع هنا هو المرتبط بالشهادة كما يقول الخراز أو بالمشاهدة ، كما يقصد بمعنى كشف الحقائق ، بدليل قول الله الذى يستند إليه فى فهمه وعلمه (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمعَ وهو شهيد[2]) . (فالشهادة كشف ومعاينة للحقائق) . وممن مضى فى الركب السنى سهل التسترى[3] ت ٣٨٣ هـ ، وقد شغله مقام الإخلاص فى العمل ودليل الإخلاص والصدق فيه ، كما شغله مادار فى عصره حول الوجد والفناء والشطحات ، فأكد أن مقام الوجد إذا خرج بشطحاته عن حدود الله وسنة رسوله فهو باطل كل البطلان . أما مدخل نظراته فهى المحبة[4] التى طريقها التوكل . فالمحبة عنده : (موافقة القلوب لله ، والتزام الموافقة لله) ، (والتوكل وجهٌ كلّه) ، (والتوكل هو الاسترسال مع الله على ما يريد) ، والنية لا مكان لها إلا بالعمل بها ، ولا قيمة ولا مكان للعمل إلا بدافع النية

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٥٦ .

(٢) آية ٣٧ من سورة ق ٥٠ .

(٣) القشيرى : الرسالة ص ١٤ وانظر السلمى : الطبقات ٢٠٦ ، ٢١١ وانظر ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وانظر طبقات الشعرانى جـ١ ، ٩٠ وانظر وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ، ٢٧٣ .

(٤) الطوسى : اللمع ٨٧ .

حيث يقول : (الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم . والعلم كله حجة إلا ما كان العمل به ، والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه . وأهل الإخلاص على خطر عظيم بدليل قول الله تعالى (والذين يُؤْتون ما آتوا وقلوبهم وجلة — أنهم إلى ربهم راجعون[١]) . (فهم على ما آتاهم الله من مسارعة واستباق فإن قلوبهم وجلة) . وعلى هذا فإن مقام الوجد إذا ما خرج عن حدود الله والسنة فهو باطل لدى سهل التسترى . (كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل[٢]) . وهو فى هذا يؤكد نظرة الدارانى التى ذكرناها عنه حين قال : (ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبى إلا بشاهدين من الكتاب والسنة[٣]) . وقد حدد التسترى مقام الحلال فى المعاملات والعبادات بأنه (هو الذى لا يعصى الله فيه فالحلال الصافى الذى لا ينسى الله فيه[٤]) . والتسترى لهذا : ثائر على من يدعون . والدعوى من الدعاوى وهى لدى أهل السنة وأهل التصوف السنى والسلفى (ادعاء النفس ما ليس لها ، أو إضافة النفس إلى ما ليس لها ، أو إضافة ما ليس فى مقدورها إليها) .

ولهذا أكد التسترى[٥] رداً على دعاوى عصره عبر التيار المنفصل أن (أغلظ الحجاب بين العبد وبين الله الدعوى) — ذلك المبدأ الذى توسع فيه النورى (ت ٢٩٥ هـ) ثم حمل رايته الجنيد أمام تيار الحلاج المنفصل وجها لوجه كما سنرى .

أما النورى[٦] فهو أحمد بن محمد النورى (ت ٢٩٥ هـ) خراسانى الأصل وإن ولد فى بغداد ، وتتلمذ مع الجنيد لدى سرى السقطى . كان رفيقاً وصديقاً للجنيد فى اتجاهه

(١) آية ٦٠ من سورة المؤمنين ٢٣ .
(٢) الطوسى اللمع ١١٨ ، ١٤٦ ، ٨ .
(٣) و (٤) الطوسى : اللمع ص ١٤٦ .
(٥) الطوسى : اللمع ص ١٤٦ .
(٦) المناوى : الكواكب الدرية حـ ١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ وانظر عن النورى أيضاً : ابن الجوزى : صفة الصفوة حـ ٢ ، ٢٩٤ ، طبقات الشعرانى حـ ١ ، ٢٦ ، تاريخ بغداد جـ ٥ ، ١٣٠ ، حلية الأولياء حـ ١٠ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ .

ومنهجه . وقد ذكر الطوسى[1] أن النورى والجنيد تعاونا على شرح نظرية المحبة الإلهية التى قام بتحليلها المحاسبى وكان لها أثرها فى البيئة الصوفية . وقرر النورى فى شرحه وأيده الجنيد فى ذلك (أن آية هذا الحب هو الحماس الصادق) (لا الحماس الراغب أو الخائف لأداء العبادات) . وقد ذكر الطوسى أن أصحاب النورى (كأبى حمزة البغدادى) قد غالوا فى هذه النظرية ، ورمزوا لها برموز مادية سخيفة ، حيث قرروا أن هذا الحب يقرب صاحبه من الله قربا حسيا) . (وقد جحد النورى هذه المغالاة وهذا الغلو . ولكن أحد الخصوم وهو الباهلى أبلغ الخليفة الموفق عنهم ، فأمر باعتقال النورى وصحابه ، وهددهم بالموت . ولما كان الجنيد منهم فقد رحل وخلع رداء الصوفية ، وأكد أنه فقيه مهمته الشريعة الواضحة . وقد دافع النورى عن نفسه وصحبه (فتأثر محتسب الخليفة وعفا عنهم جميعا) .

وجهد النورى يتضح فى تفرقته بين المعرفة العقلية والقلبية . فكيف نعرف الله بالعقل ، والعقل لا يدركه مهما تسلح بأسلحة النظر ؟ يقول النورى فى رواية الطوسى[2] (كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له ؟ أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة ؟ أم كيف يكون مكيفا من كيف الكيف ؟ أم كيف يكون محيثا من حيث الحيث فسماه حيثا ، وكذلك أول الأول وآخر الآخر فسماه أولا وآخراً فلولا أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ماالأولية وما الآخرية) (وما الأزلية فى الحقيقة إلا الأبدية ليس بينهما حاجز . كما أن الأولية هى الآخرية ، والآخرية هى الأولية وكذلك الظاهرية والباطنية . . .) وينتقل بنا النورى إلى المعرفة المباشرة فيقول إنها معرفة القلب بمشاهدته بمعاينة اليقين ، (ومصدر اليقين علم القلب) . ثم يخطو بنا نحو نظريته فى التفاوت والتلوين مما وجدناه مفلسفا لدى الهروى السلفى فيقول : (وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق) فالله (فيما كان كهو فيما يكون ، وهو فيما قال كهو فيما يقول ، والأدنى عنده كالأقصى والأقصى عنده كالأدنى ، وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق ، والتلوين فى القرب والبعد

---

(١) و (٢) الطوسى : اللمع ٥٨ ، ٢٦٢ ، ٢٩٤ ، ٢٣٩ .

والسخط ، والرضا صفة للخالق ، وليس ذلك من صفات الحق) . وهذا وذاك هو الخطوة الكبرى التى تمذهبت لدى الهروى الأنصارى (ت ٤٨١ هـ) فى فلسفة التصوف السلفى فيما ذكرناه .

أما الجنيد[١] (ت ٢٩٧ هـ) فهو كما يقول القشيرى سيد هذه الطائفة وإمامهم : أبو القاسم بن محمد . أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق . أبوه كان يبيع الزجاج فلذلك يقال له القواريرى . فقيه على مذهب أبى ثور ، كان يفتى فى حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنه . صحب خاله السرى السقطى ، وكان يوجهه (وهو صبى) لمجلس المحاسبى (كما ذكرنا) . وهو حامل راية الثورة على اتجاه الحلاج (كما سنرى معه) ، وقد عنفه وتوقع له نهايته . فقد ذهب الجنيد إلى الثورة على دعاوى الصوفية بإسقاط التكاليف ، ودعاواهم بما ليس فى مكنة نفوسهم ، وادعائهم لها ماليس فى مقدورها — ذهب الجنيد إلى غاية التصوف الإيجابى .

يقول القشيرى ، والسلمى[٢] فى رواية واحده (سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت أبا نصير الأصبهانى يقول : سمعت أبا على الروذبادى يقول : سمعت الجنيد يقول لرجل ذكر المعرفة وقال أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل فقال الجنيد إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهى عندى عظيمة . والذى يسرق ويزنى أحسن حالاً من الذى يقول هذا . فإن العارفين الله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها ...) (إن الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ، ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه) . (إن علمنا محض الكتاب والسنة) وإن (مذهبنا مقيد بأصول الكتاب والسنة) ، وإن (علمنا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

---

(١) القشيرى الرسالة ص ١٨ ، ١٩ .
(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٨ ، ١٩ وانظر السلمى طبقات الصوفية ص ١١٥ ، ١٦٣ ،

وينتقل بنا الجنيد إلى توكيد الجهد والاكتساب فى المعرفة القلبيه حين يقول (باب كل علم نفيس جليل بذل المجهود ، وليس من طلب الله ببذل المجهود كمن طلبه من طريق الجود) ويؤكدهذا فى أدعيته (ياذاكر الذاكرين بما به ذكروه، ويابادىء العارفين بما به عرفوه ، ويموفق العابدين لصالح ماعملوه . من ذا الذى يشفع عندك إلا بإذنك ، ومن ذا الذى يذكرك إلا بفضلك ؟[١]) .

وجهد الجنيد الفلسفى واضح فى نظريته فى الحرية التى ترتبط بالتوحد فى العبودية (فالصوفى حر إذا توحدت عبوديته لله ، فإذا كنت له وحده عبدا كنت مما دونه حرا)[٢] وهو هنا يخالف التيار المنفصل الذى يزعم أن الحرية الصوفية هى التحرر من كل قيود العبودية ، وإلغاء التمايز بين الله والإنسان ، أو بين الله والكائنات ، أو بين الله والحياة نفسها ... أما صلة المحبة بالعبودية كوسيلة للتحرر فهى (أن تحب مايحب الله تعالى فى عباده ، وتكره مايكره الله تعالى فى عباده) (واعلم أنه يقرب من قلوب عباده حسب مايرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك ؟)[٣] .

والجنيد[٤] يؤكد كمون التوحيد فى الفطرة ، فهو مرتبط بآية العهد (وإذ أخذ ربك من بنى آدم .. من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم . ألست بربكم قالوا بلى[٥]) ولهذا فلابد (أن يرجع آخرا العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون) على دين الفطرة ... (فمن أين كان ، وكيف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن فى الحقيقة كما كان قبل أن يكون . وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد . أن يكون العبد كما لم يكن ، ويبقى الله تعالى كما لم يزل) وهذا معناه كما قول الطوسى[٦] عن التوحيد فى رأى الجنيد . هو (توحيد الخاصة

(١) المصدر السابق للسلمى .

(٢) و (٣) و (٤) الطوسى : اللمع ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٥) آية ١٧٢ من الأعراف (٧) .

(٦) المصدر السابق للطوسى .

وهو أن يكون العبد بسره ووجده وقلبه وكأنه قائم بين يدى الله عز وجل ؛ يجرى عليه تصاريف تدبيره ؛ وتجرى عليه أحكام قدرته فى بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له فى مراده منه ، فيكون كما كان قبل أن يكون ، يعنى فى جريان أحكام الله عليه ، وانفاذ مشيئته فيه) .

والجنيد [١] هو أول من فلسف معنى الفقر الصوفى ، لا بمعنى العدم فى ملكية شىء ؛ بل بمعنى الافتقار الذى هو عنده (تمام الغنى) (وقد سئل أيهما أتمّ : الاستغناء بالله ، أم الافتقار إلى الله عز وجل ؟ فقال الافتقار إلى الله عز وجل موجب للغنى بالله عز وجل فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الغنى بالله تعالى ، فلا يقال أيهما أتم أحدهما إلا بتمام الآخر ، ومن صحح الافتقار صحح الغَناء . والفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله حسب نص الآية الكريمة (للفقراء الذين أُحصِرُوا فى سبيل الله) عند الله أفضل ، ودليل الجنيد أنهم محتسبون باختيار الله لهم الفقر ، فالفقير هنا (معامل لله عز وجل بقلبه ، موافق له فيما منع) [٢] .

أما ثورة الجنيد على دعاوى الصوفية فقد كان هو حامل رايتها بإخلاص وقوة وخاصة تجاه التيار المنفصل القوى لدى الحلاج ، ولدينا ثلاث مصادر قوية تؤكد ذلك : أولها أخبار الحلاج [٣] ، وفيها يقول أحمد بن يونس : (كنا فى ضيافة ببغداد ، فأطال الجنيد اللسان فى الحلاج ، ونسبه إلى السحر والشعوذه والنيرنج . وكان مجلسنا غاصا بالمشايخ فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيد . . .) . وثانيها أربعة [٤] نصوص لماسينيون الذى ذكر فيها نقلا

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٢٩١ . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر وانظر طبقات الشعرانى ج ١ (٩٨ ، ١٠١) تاريخ بغداد ح ٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٩ . وفيات الأعيان ج ١ ، ١٤٦ ، ابن الجوزى صفة الصفوة ح ٢ ، ٢٣٥ — ٢٤٠ ، وطبقات الشافعية ح ٢ ، ٢٨ — ٣٧ وابن كثير : البداية والنهاية ح ١١ ، ١١٣ .

(٢) الطوسى : اللمع ، ٢٩١ آية : ٢٧٣ سورة البقرة ، ٢ .

(٣) أخبار الحلاج ص ٩٢ طبع القاهرة .

(٤) ماسينيون أربعة نصوص p. 29—30 .

عن ابن با كويه الشيرازى رواية عن حمد (ابن الحلاج نفسه)يقول فيها بلسانه (ثم خرج (الحلاج) إلى مكة وجاور سنة ، ورجع إلى بغداد ، ومعه جماعة من الفقراء ، فقصد الجنيد وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه مدع فيما سأله فاستوحش) . وثالثها[١] اللمع للطوسى وقد ذكر أن الجنيد عارض الحلاج فى دعاواه بالكرامات ، وقال له : (إن الاتكال على الكرامات أخطر الحجب التى تمنع المختار من النفاد إلى صومعة الحق) .وهو ما أكده التسترى فيما ذكرناه فى نفس الموقف حيث قال (أكبر الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخلق محمود) . وقد رأينا فى هذه النقطة لدى الهروى الأنصارى السلفى ت ٤٨١ ﻫ أنه أدخل الكرامات فى الأودية أو المتاهات . من كل هذا ندرك موقف الجنيد من تيار الحلاج المنفصل عن المنهج الصوفى السليم . وقد أكد نيكلسون [٢] فى دقة (أن مذهب الجنيد كان يعلو على أفهام عوام الناس ولهذا كانت الغلبة لفكرة العوام فى الولاية . . .) ، ولكن ماذا كان موقف الجنيد من البسطامى وهو الجسر الذى عبر عليه الحلاج ؟ وخاصة وقد وقف الجنيد من الحلاج هذا الموقف الجدير به ؟

يقول الجنيد[٣] (الحكايات عن أبى يزيد مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لاختلاف الأوقات الجارية عليه فيها ، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ، فكل يحكى عنه ما ضبطه من قوله ، ويؤدى ما سمع من تفصيل مواطنه) .

ومعنى هذا أن الجنيد لم يهاجم البسطامى لاضطراب الموقف حياله ، وتناقض الرواة عنه فيما نقلوه ، واختلاط الطيب بالخبيث من الأقوال حسب اختلاف الأوقات الجارية عليه ، واختلاف ما نقل حسبما سمع وروى . ويظهر أن الجنيد يرجع شطحات أبى يزيد

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٢٣٤ ، ٣٢٤ .

(٢) نيكلسون : صوفية الإسلام ص ١٢٥ .

(٣) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

إلى حالات يمكن معـذرته فيها لأنه نطق بها فى غير صحو ، ولهذا فهو يعذره لعدم صحوه فيما شطح به . وانكاره لما قال بعد صحوه فيما يقال . ولـكن الجنيد مع هذا يؤكد خطورة موقف البسطامى فى شطحاته على المنهج الصوفى ، وذلك فى قوله الذى يؤكد فيه حسن بداية البسطامى فى أحواله ، وهذا يتضمن أيضا عدم حسن نهاياته . (أما بدايات حاله فهو قوى محكم قد بلغ منه الغاية)[1] . ولم يسلم الجنيد نفسه من التهم كما ذكرنا مع النورى رفيق مدرسته ومنهجه . وقد قاوم الجنيد مذهب الحلول والاتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة ، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال (إن[2] الله لا يحل فى القلوب وإنما يحل الإيمان فى القلوب ، كما يحل التصديق، والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه . فالله كما يقول الجنيد (بادىء العارفين بما به عرفوه . وأوصاف الايمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم (وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم) .

والجنيد أدق من عرف معنى التصوف ، فالتصوف[3] عنده هو (أن يميتك الحق عنك ويحييك به) ، وهو (أن تـكون مع الله بلا علاقة) وهو (ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع) . والجنيد أول من حذر مغبة الاستغراق والتجرد . فهو يقول عندما سأله سائل (كيف لى بحقيقة التصوف ؟: تمسك بظاهره وإلا أفسدته) والصوفى عنده (كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شىء ، وكالقطر يسقى كل شىء) . وهو ينصح بمداومة (تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ، وإخماد صفات البشرية ، ومجانبة نزوات النفس ، ومنزلة الصفات الروحية ، والتعليق بعلوم الحقيقة ، والنصح الخالص لجميع الأمة ، والاخلاص فى مراعاة الحقيقة ، واتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى الشريعة[4]) .

---

(١) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) الطوسى المصدر السابق ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٣) القشيرى ص ١٨ وانظر العطار تذكرة الأولياء حـ ١ ، ٢٣٣ وانظر نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ٣٣ .

(٤) الطوسى اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

وقد عثرت على مخطوط لم ينشر للجنيد بعنوان « دواء الأرواح »[١] يتحدث فيه عن آية العهد ، ويحلل فيه البرهان الذى أظهره الله لأهل المعرفة ، وعلمهم وهداهم به فى عالم الذر ،وجعلهم أهلا لتوحيده.وفى النص إبانة واضحة لمقام النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج ، حيث أوحى الله لرسوله ما أوحى . وقد قارن الجنيد هذا بموقف موسى عليه السلام لدى الطور الأيمن حينما نودى ، فطلب الرؤية الكبرى ، فدك الجبل وصعق موسى ، ولولا أن موسى كان فى كنف الله أو أصبح مراداً (كما سيقول الهروى بعد الجنيد) لا نتهى كما انتهى الجبل . وهاهى أهم فقرات المخطوط الصغير :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم القدم، قبل كون القبل، حين لا حين ولا حيث، ولا كيف ولا أين : أن جعلهم أهلا لتوحيده، وإفراد تجريده ، والذا بين عن أداء إدراك تحديده . . . . »
(أَوْحَى إلى عبدِهِ ما أَوْحَى ، ما كَذَبَ الفؤادُ ما رَأَى ، فى الأُفق الأعلى . شهد له أنه عبده وحده ، لم يجد عليه استعباد الغير بخفى ميل همة ، ولا إلمام شهوة ، ولا محادثة نظرة ، ولا معارضة خطرة ، ولا سبق حق بلفظة ، ولا سبق أهل الحق بنطقة ، ولا رؤية حظ بلمحة . أوحى الله إليه حينئذ ما أوحى بالأفق الأعلى . ضاقت الأماكن ، وخنست المصنوعات عن أن يجرى فيها أو عليها وحى ما أوتى بالأفق الأعلى ، إذْ يغشَى السِّدْرةَ ما يغشَى .....)، (وانظر إلى الجبَل حيث تجلى له جعله دكا . وخرّ موسى صَعِقاً ، فلما أفاقَ قال سبحانكَ تُبْتُ إليك أن أعود لمسألتك الرؤية . . .) ، (وانظر إلى إخباره عن حبيبه صلى الله عليه وسلم : (ولقد رآه نزلة أخرى . عند سِدْرَةِ المنتَهى) . . . المقيد ههنا لا يقتضى مكاناً ، وإنما يقتضى وقت كشف علم الوقت ، فانظر إلى فضل الوقتين ومختلف المكانين ، وفرق ما بين المنزلتين ، فى العلو والدنو) .
(وكذلك فضلت المؤمنين من العارفين) ، (ومنهم من يطيق خطاب المناجاة مع علم

---

(١) مخطوط رقم ٣٣٥٩٠ ، ٩٥٦ حليم مكتبة جامعة الأزهر (دواء الأرواح).

قرب من ناجاه وأدناه ، فلا ستره فى الدنو علم الدنو ، ولا فى العلو علم العلو . ومنهم من لا يطيق ذلك فيجعل الأسباب هى المؤدية إليه ، وبها يستدرك فهم الخطاب فيكون منه الجواب) . . . (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحياً أَوْ مِنْ وراء حجاب ، أَوْ يُرْسِلَ رَسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء). وهذه أماكن يضيق بسط العلم فيها إلا عند المفاوضة لأهل المجاورة وفن الاشتغال بعلم مسالك الطرقات المؤدية إلى علوم أهل الخالصة الذين خلوا من خلواتهم وتبرأوا من إراداتهم ، وحيل بينهم وبين ما يشتهون . . . أمناء على وحيه ، حافظون لسره ، نافذون لأمره قائلون لحقه ، عاملون ، مسارعون فى الخيرات ، وهم لها سابقون . جرت معاملتهم فى مبادىء أمورهم بحسن الأدب فيما ألزمهم القيام به من حقوقهم . لم يبق عندهم نصيحة إلا بذلوها ، ولا قرية إلا وطئوها . سمحت نفوسهم ببذل المهج عند أول حق من حقوقه فى طلب الوسيلة إليه وبادرت غير مبقية ولا مستبقية ، بل نظرت إلى أن الذى عليها فى حين بذلها أكثر مماله بذلت . لوائح الحق إليها مشيرة ، وعلوم الحق لديها غزيرة . . لا توقفهم لائمة عند نازلة ، ولا تثبطهم رهبة عند قادحة ، ولا تبعثهم رغبة عند إحدى هبة ، حافظون بما استحفظوا من كتاب الله عز وجل وكانوا عليه شهداء . . . . .) .

فإذا مضينامع التيار السنى بعد الجنيد، الذى وقف فى مواجهة التيار المنفصل لدى الحلاج ومدرسته ، فإننا نجد إلى جانبه رد فعل آخر لتيار الحلاج لدى أبى الحسين الوراق الملامتى (ت ٣٢٠ هـ) الذى خالف أيضاً منهج الملامتية وهو من أعلامهم ، ووقف إلى جانب تصوفه السنى يدفع تيارين سلبيين أحدهما متطرف إلى حد الدعاوى الخطيرة مع الاتحاد والحلول . وثانيهما متطرف إلى حد التخاذل والانهيار والضعة ، مما يأباه الإسلام فى كلتا الحالتين . والوراق لم يذكره الطوسى (ت ٣٧٨ هـ) صاحب اللمع ، ولم يذكره الكلاباذى (ت ٣٨٠ هـ) صاحب التعرف رغم أنهما عاشا فى عصره ، ورغم سنيته المذهبية الواضحة ولم يذكر عنه القشيرى[1] (ت ٤٦٥ هـ) سوى أنه أحد رواة الملامتية ، ولم يذكره تاريخ

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٢٠ القاهرة ١٩٥٧ م .

بغداد ، ولا دمشق . وقد بحثت عنه فى طبقات السلمى (ت ٤١٢ هـ)، فوجدته[١] يذكر أنه توفى عام ٣١٩ هـ لا عام ٣٢٠ هـ ، وأنه كان صاحب أبى عثمان الحيرى النيسابورى . كما وجدت إشارات مقتضبة عنه فى البداية والنهاية[٢] لابن كثير ، وطبقات الشعرانى[٣] والمنتظم لابن الجوزى[٤] . . . . ولكن ماذكره السلمى رغم اقتضابه كان فيه الكفاية عن هذا التصوف . فهو يمثل[٥] الطبقة الثانية من الملامتية التى منهجت فلسفة أهل الملام ، وكان فيها إتجاهان : إتجاه محفوظ النيسابورى على أساس تعاليم أبى عثمان الحيرى . وهذا الإتجاه يرى أن طريق الخلاص فى الاتهام المتصل للنفس ، لأن من أراد أن يبصر طريق رشده فليتهم نفسه فى الموافقات فضلا عن المخالفات . أما الإتجاه الثانى عند أهل الملام فهو إتجاه الوراق الذى يرى طريق الخلاص (فى استقامة الدين واتباع السنة) ، دون قتل للنفس أو احتقار لها (ليحيا الإنسان بمشاهدة الخيرات والمنن الإلهية) ، (ومن جعل الطريق إلى الوصول فى غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد ومن وصل اتصل . ومارجع من رجع من الطريق إلا من الإشفاق على النفس ، وطلب الراحة ، لأن الطريق إلى الله صعب لمن لم يدخل فيه بوجد غالب وشوق عارم فيهون عليه إذ ذاك حمل الأثقال وركوب الأهوال ، فإذا انقادت له النفس على ذلك وهان عليه ما يلقى فى طلب المحبوب سهل الله عليه سبيل الوصول) و (لا يصل العبد إلى الله إلا بالله ، وبموافقة حبيبه صلى الله عليه وسلم فى شرائعه) . والصدق لدى الوراق (استقامة الطريقة فى الدين واتباع السنة فى الشرع) . والاقتداء عنده (علامة محبة الله) على أساس من متابعة حبيبه صلى الله عليه وسلم ، وهو فى مقام التوكل ينمى مذهب أهل الملامة على أســـاس سنى سليم

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية المخطوط ٦١ ، ٦٨ أ المطبوع ص ٣٠٠ — ٣٠١ وهامش ص ١٧٥ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية حـ ١١ ، ١٦٧ .

(٣) الشعرانى : الطبقات حـ ١ ، ١١٢ .

(٤) ابن الجوزى المنتظم حـ ٦ — ٢٤٠ .

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ٣٠٠ وانظر الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية ٤٣ ، ٤٥ .

فالتوكل عنده (استواء الحال عند العدم والوجود، وسكون النفس عند مجارى المقدور)¹.

وهو متفائل بعيد عن التشاؤم الملامى الذى يصبغ أساس المذهب بصبغة السلبية القاتلة. فالوراق المتفائل يؤمن تمام الإيمان بإمكان صفاء التوحيد والوصول إلى اليقين الذى هو ثمرة التوحيد الصافى عن طريق سلوك طريق العبودية الخالصة، فإن (أجل شىء يفتح الله تعالى به على عبده التقوى، فإن منه تتشعب جميع الخيرات، وأسباب القربة والتقرب، وأصل التقوى والإخلاص وحقيقته التخلى عن كل شىء إلا ممن إليه تقواك). واليقين لدى الوراق ثمرة التوحيد (فمن صفا فى التوحيد صفا له اليقين، ومن لم يفن عن نفسه وسره، ورؤية الخلق لا يحيا سره لمشاهدة الخيرات والمنن)، فإن (مخافة خوف القطيعة أنبلت نفوس المحبين، وأحرقت أكباد العارفين، وأسهرت ليل العابدين، وأظمأت نهار الزاهدين، وأكثرت بكاء التائبين). ولا شك أن الاتجاه المتفائل لدى الوراق هو اتجاه المنهج الإسلامى الذى يدعو إلى الثقة فى النفس الساعية المؤمنة (على أساس من استقامة الطريق فى الدين، واتباع السنة والشرع) — هذا الاتباع، وتلك الاستقامة هما روح الصدق فى العمل عنده. وهو حين يؤكد أن سبيل المعرفة من الله، وأن الوصول إلى الله سعى إليه وعمل بقرآنه وسنة نبيه على فهم وعلم ويقين، فإنه يرى على أساس تفاؤله (أن الصبر على الطريق المصاحب له الشوق العارم يهون للسالك حمل الأثقال وركوب الأهوال، فإن انقادت له النفس على ذلك، وهان عليه ما يلقى فى طلب المحبوب سهل الله سبل الوصول) (ومن وصل اتصل، ومن جعل الطريق إلى الوصول فى غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد)¹.

ونصل من هذا إلى أن ركب المحاسبى قد وصل إلى غايته لدى مدرسة الجنيد والوراق التى هى الجسر الأخير لفلسفة التصوف السنى بمعناه المتكامل لدى فيلسوف المعرفة الدينية الإمام الغزالى ٥٠٥ هـ.

الفصل الثالث

نهاية الطريق السنى

لدى فيلسوف المعرفة الدينية الإمام الغزالى

كان أول ما أثارنى حول الغزالى قول نيكلسون[1] رأس الباحثين الممتازين فى التصوف أن الغزالى ليس صوفيا بدليل أنه ليس من صوفية وحدة الوجود، ولو سرنا وراء منطق نيكلسون لألغينا التصوف السلفى والسنى معاً واعتبرنا التصوف قاصراً على مدرسة الحلاج ومحى الدين بن عربى ولقضينا ظلماً على الغزالى فى فلسفته الأخلاقية الإحيائية .

لقد ذكر الأستاذ نيكلسون أن الغزالى ليس صوفيا لأنه ليس من صوفية وحدة الوجود ، ولو قال نيكلسون إن الغزالى ليس صوفياً فحسب لاقترب من واقع وحقيقة الغزالى . إن الغزالى لو كان صوفياً فحسب لما استطاع أن يكتب ما يكتب لأنه استخدم أساليب الفلسفة النقدية للبرهنة على أن الدين أمر طبيعى للانسان بما هو إنسان ، وأن جميع القوى التى اختص بها الإنسان تصدر من قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته، وهى القوة التى يستطيع بفضلها الإنسان الاتصال بعالم الحقيقة . أمر آخر هو أن الشعور الدينى فى أكمل مظاهره لدى الأنبياء والأولياء له أصوله الطبيعية الإنسانية رغم أنه من الامور التى يستعصى على العقل الإنسانى فهمهما ، إلا أن الغزالى لم يغلق الأمر، ولم يحطه بالأسرار الكهنوتية ، ولم يعتبر مسألة المعرفة مسألة خاصة لايتيحها الله إلا للخاصة كما هو لب التصوف السلفى لدى الهروى وغير التصوف السلفى فى مدارس الحلاج وابن عربى . من هنا كانت قيمة الغزالى السنى الذى اتخذ التصوف مدرسة أخلاقية، ومزرعة للآخرة، وحركة إحيائية للمعرفة الدينية فى مختلف صورها العلمية والعملية ، فإن الغزالى عالج

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٨٣ .

موضوع المعرفة الدينية على أساس سيكلوجى واسع ، وبحثها بطريقة ترضى عنها عقول جميع الطالبين للحقيقة ، وفى هذا تظهر قوته، ولكنها لاتظهر ضعفه كما زعم نيكلسون[1] على أساس حجة أن الغزالى أغفل الناحية الشخصية من تجربته الذاتية ، فالواقع أن الغزالى عاش آراءه ، وأطل منها بطريقة علمية سليمة ، كما عاش الحلاج آراءه فى الوجه المقابل المنحرف من التصوف .

ومن هنا كان التصوف فى نظر الغزالى ليس غاية فى ذاته ، بل منهجا كما كانت الفلسفة عنده سواء بسواء . ومن هنا كان الغزالى فى نظر نيكلسون الذى هو أقرب إلى النظرة اليونانية ، ليس صوفياً وليس فيلسوفاً . والواقع أن الغزالى أيضاً لم يهدف إلى جعل كل مؤمن متصوفاً بالمعنى المذهبي لدى مدارس الحلاج وابن عربى التى تسعى بواصليها إلى الاحتراق كالفراشة فى نار الحقيقة كما قال الحلاج ، ومن هنا حدد الغزالى السنى الصلة بين الدين والمجتمع ، ولم يفعل ذلك تقليدا ، بل عاشه ، ومارسه وعاناه ، وخرج من تجربته الذاتية الموضوعية التى مرت به فى بيئته النفسية والعقلية معاً فى الطريق السوى ، وهو يؤكد أن (من لم يشك لم يبصر ولم يوقن ولم يعرف .) لقد أكد الغزالى فى تجربته الفريدة حدود النظر العقلى ، وأدرك أن العقل البشرى بوسائله وأدواته ومقولاته عاجز عن إدراك الحقائق اليقينية الثابتة[2] . وهو لهذا حدد المنهج الفلسفى فى ميادينه العقلية كما حدد المنهج الصوفى لما فوق العقل ؛ ووصل فى النهاية إلى أن العقائد لا يمكن الاستدلال عليها بأساليب الفلاسفة والمتكلمين ، بل بالذوق الصوفى عن طريق النور الإلهى ، فكانت إحيائية الغزالى تطوراً من المنهج العقلى إلى المنهج النفسى التجريبى . من النظر فى قرار النفس وأعماق أعماقها بعد مجاهدتها وتصفيتها وتطهيرها بالرياضات ، ثم اجتماع الهمة، وتوحيد القصد إلى الله . وليس هذا فقط، بل كان هذا التطور انتقالا من الفكر إلى الإرادة . ومن هنا كان صدق المعرفة اليقينية لدى الغزالى التى قامت على صدق تجربته ،

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٤٣ .

(٢) دكتور أبو العلا عفيفى مؤتمر دمشق ص ٧٣٨ .

فالإرادة أبرز عناصر التجربة فى المعرفة الذوقية التى تتكشف بها حقائق الوجود ، وأسرار الألوهية والربوبية لا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التى هى أخص مظاهر التجربة الصوفية ، وفى هذه التجربة يحقق الصوفى وجوده ، ويتحقق من وجود ربه. والغزالى لا يقول كما قال ديكارت بعده بقرون (٦٥٠ م) «أنا أفكر فأنا إذن موجود» — ولا يقول كما قال أوغسطين قبله (٤٣٠ م) «أنا أخطىء فأنا موجود» بل يقول أنا أمارس تجربة روحية حرة — أنا أتحرر ، أنا أذوق معرفة ، أنا أريد بنفسى ، بحريتى ، وأنا أتألم ، فأنا موجود ، والله الذى يتجلى لى حال إقبالى عليه واتصالى به هو محررنى من إسار الجهل وظلام العبودية إلى نور اليقين والمعرفة الخالصة الحرة . أو ليس هذا الذى قاله الغزالى وما فلسفه فى منتصف القرن العشرين الفيلسوف الروحى الروسى برديائف « Berdyaev »[1] (ت ١٩٤٨ م) فى توكيده العلاقة القائمة بين الله والمؤمن على أساس الحرية ، وأن الإنسان إن لم يؤمن فسيظل عبدا ، فكأن الإيمان هو التحرر ، وكأن العبودية لله هى التحرر من الطبيعة والمجتمع . أو ليس هذا ما أكده الغزالى من أن السيطرة على شهوات النفس أو الخطيئة كما يقول برديائف توكيد للحرية ؟ وعلى هذا تكون خطيئة الإنسان فى إبتعاده عن الله المحرر المنقذ .

ولقد كان الغزالى أول من حل مشكلة الظاهر والباطن بفلسفته فى (استواء السر والعلن) ، وتحقيق الحقيقة فى الشريعة ، بعد أن وضعت مدرسة الحلاج الشريعة فى مكان أدنى من الحقيقة حتى أسقطتها المدرسة بعيداً لأنها رسم ، وحتى كان الكفر هو الإيمان ، والتوحيد المعروف هو الشرك . فإذا ذكرنا ما قاله الهجويرى فى القرن الخامس الهجرى[2] وهو ينعى على معاصريه تسميتهم شهواتهم شرعاً ، وأوهامهم الكاذبة علماً إلـهياً ، وتسميتهم الزندقة فقراً ، ونزوات قلوبهم حباً إلـهياً ، وإنكار الدين فناء للنفس ، وإهمال شرع النبى صلى الله عليه وسلم طريقاً للتصوف .

---

(١) نيقولا برديائف Nicolas Berdyaev : الحلم الواقع = Dream and Reality . الترجمة العربية ص ١٦٩ ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز . (١٩٦٢ م) .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب نشر وتحقيق نيكلسون ص ٨

أقول إذا ذكرنا ما قاله الهجويرى فى منتصف القرن الخامس ، وما قاله القشيرى ت ٤٦٥ هـ فى نفس الزمن ، حين أنذر وذكر عصره وعشيرته الصوفيه بما كان عليه قد ماؤهم قولا وعملا وما آل إليه التصوف (من ضياع حرمة الشريعة من القلوب ، ورفض التمييز بين الحلال والحرام وطرح الاحتشام والاستخفاف بالعبادات)[1] — إذا ذكرنا هذا كان علينا أن ندرك رسالة الغزالى وفلسفته للمعرفة الدينية التى خرج بها من دراسته لميتافيزيقا القرآن والحديث .

تلك الدراسة التى عاشها فى تجربته الذاتية الموضوعية، حتى كان الغزالى أول من جعل الإسلام ديناً صوفياً على أساسين جوهريين من تقديسه للشرع ، ومن وجهة نظره فى الألوهية ليطرح بعيداً كل مذاهب الإنحراف الصوفى ، الذى توالد من مدرسة الحلاج فى الاتحاد والحلول والامتزاج ووحدة الوجود فيما بعد كنتيجة لهذه المذاهب ، حتى أكد الغزالى فى فلسفته للمعرفة الدينية أنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استمدادها وقربها من معرفة الله ، (والعبد عبد والرب رب ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر ألبتة)[2] .

يقول الأستاذ[3] دى بور (لا شك أن الغزالى أعجب شخصية فى تاريخ الإسلام ، ومذهبه صورة لشخصيته ، فلقد أدرك الغزالى فى تصوفه أن المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره ، فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين فى نزعتهم شأن فلاسفة اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة المتخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء لدى البعض ، أو هو ضرب من المعرفة فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة لدى البعض الآخر) وجاء الغزالى (فبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٢ ، ٣

(٢) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٧٤

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٧٢ ترجمة الدكتور عبد الهادى أبوريدة ط ٣ / ١٩٥٤ م .

تلقى ، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساساً حياً ، ويمارسها عملياً) ، فإذا أضفنا أن الغزالى بدأ حياته منذ صباه بطريقة علمية تبين لنا سلوكه الواضح فى أنه هجر التقليد منذ البداية ووقع فى الشك بحكم العمر العقلى التجريبى ؛ حتى خرج من التجربة مُعافىً بلطف الله وتوفيقه ، أو كما يقول الغزالى فى سجل اعترافاته مع المنقذ من الضلال[1] (وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ، وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت معى العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا) .

والغزالى حين يسقط منذ البداية جانب التقليد والتلقين فى مرحلته التحررية نحو المعرفة يورد لنا من أسباب التحرر حادثاً يمر بكل فرد ونادراً ما ينتبه إليه أحد — هذا الحادث يتصل بمحفوظات الأديان المختلفة وتلقيناتها . والغزالى يتساءل هنا تساؤلا علمياً فلسفياً : هل هناك فطرة أولى تجعل الإنسان يقبل على التدين فى أى شكل من أشكال العقائد ؟ أم أن الأديان تؤخذ تلقيناً ؟ .

ولما وجد الغزالى أنه لاشىء غير مظاهر وظواهر التقليد والتلقين اندفع إلى التفكير فى العلم ، وتساءل ما هو ، فظهرله أن « العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم[2] » . ولقد تساءل الغزالى أيضاً ما القاعدة أو ما القياس الذى تستند إليه المعارف الحسية والعقلية ؟ ثم رأى أن كل مقياس إنما هو بالإضافة إلى اختيارنا ومألوفنا قضية أساسية نسميها أولية عقلية ، ولكن المقياس الذى نجعله من عند أنفسنا بديهيا ليس كذلك ، ولكنه يستند إلى مقياس سابق — هذا المقياس السابق هوفى حقيقته قضية أكثر وضوحاً فى الذهن ، ولكنه لايقوم بنفسه بل يحتاج هو الآخر إلى مقياس سابق عليه ، وبالرجوع فى سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو فى الحقيقة مقياس للقضية التى بعده ، وقضيته صحيحة ناتجة عن المقياس

(١و٢) الغزالى : مقدمة المنقذ من الضلال (ص ٢ / ٦ — ١٦) .

الذى قبله ، ومادام الإنسان يعود بعقله القهقرى فى هذه السلسلة، فإن هذه القضايا والمقاييس تتعاقب عكسا متعانقة بالضرورة إلى ما لانهاية . ولهذا كان لابد من أن يقف الإنسان فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة. والإصالة الغزالية هنا اعتقاده : (أنه مادام الإنسان يقف فى جدله المنطقى عند نقطة هو يعلم يقينا أن وراءها متسعا آخر لتقدير أسباب أقدم فى العلة وأبسط فى البرهان وأوضح فى الذهن ، فإن جدله فاسد . إذ كيف نقف فى نقطة ونحن نعلم أن وراءها نقطة أخرى ؟). لهذا رأى الغزالى أن المنطق الصحيح فى نفسه لا فى شكله فقط يقتضى أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ماقبلها ، بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا ما يحيط بها . حينئذ يكون مقياسه هذا أصلا صحيحاً فى نفسه ، صالحاً لقياس جميع القضايا ؛ بل أنه ليصح أن يكون مقياساً مطلقا تختبر به المقاييس جميعها فى عالم التجربة والفكر أيضاً .

فى هذا المجال المتحرر من مؤثرات الحس وأغاليط العقل أطلق الغزالى نفسه وتركها متعرضة بذاتها الوجدانية وحدها لتمثل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية ، فإذا استقامت لها النفس أصبحت سائر المعارف الجزئية تابعة لها .

والغزالى لم يجانب مطلقا المنهج الذى عرف به ، والمسلك الذى أراد . (فالقد كان من عبقريته وتوفيقه أن استقام له المنطق سليما من البداية دون أن يضطر إلى الشرع كسند له فى مرحلة الشك[١]) — وعبقرية الغزالى هنا أنه سما فوق شكه ومرضه وقلقه وفوق علائق دنياه ، وملابسات تربيته الصوفية الأولى ، وفوق جميع تيارات المذاهب المتحاربة فى بيئته — سما إلى نظريته فى المعرفة دون أن ينتقص ذرة من إيمانه القوى الواضح . وقد اجتاز الغزالى المرحلة الأولى من تجربته حين أعضل داؤه وعز دواؤه[٢] (فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال

---

(١) الدكتور عمر فروخ : مؤتمر دمشق ص ٣٢٧ .

(٢) الغزالى : المنقذ ص ٦ ومابعدها .

لا بحكم المنطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك كله بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة فقد ضيق رحمة الله الواسعة) . ويؤكد الغزالى أن انشراح الصدر لا يأتى إلا عن نور يقذفه الله فى قلب المؤمن ، وأن معنى قول الله سبحانه « فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ للاسلام »[١] — أنه نور يقذفه الله فى القلب فيشرح به الصدر . هذه هى المرحلة الأولى التى اجتازها فى تجربته .

أما المرحلة الثانية فقد عاشها الغزالى مستضيئاً فى سلوكه المتبصر بنور الإيمان ، وإن لم يهجر نقاشه لمسائل الإيمان ، فقد كان ولازال يمارس تجربته اليقينية فى المعرفة لدى الطريق السليم الذى يوصله إلى غايته . .

إن الغزالى لم يبدأ كما بدأ غيره ، فقد كان باحثا عن الحقيقة منذ البداية ، حر النزعة من كل شىء منذ الصبا ، وعندما بدأ البحث حصر طلاب الحقيقة ليرى مكانهم من الحقيقة ، ومكان الحقيقة من مناهجهم ، ورآهم أربعة : متكلمين ، وفلاسفة ، وتعليميين ، وصوفية — وحين أبطل مناهجهم الخادعة الناقصة « كما سنرى » قعد طريق التصوف وفلسفه على أساس المنهج الإسلامى ، حتى وصل من مقارناته لتصوف الخائفين ، وتصوف الراجين ، وتصوف العارفين إلى أن الذين يطلبون غير الله فهم عبيد لما يطلبون (ومن طلب غيره فقد عبده)[٢] وحتى وصل إلى كمال نظريته فى المعرفة ، بعد أن مارس تجربته فيها وعاناها وعاشها . ومن هنا كانت تجربته لا تقل عنفا عن تجربة أوغسطين (ت ٤٣٠ م) كما توهم دى بور[٣] حين قال : (إن انقلاب

---

(١) آية ١٢٥ من الأنعام .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٢٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور أبوريدة ط ٣ ص ٢٥١ .

الغزالى لم يكن عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين) . فما الذى يقصده دى بور بالعنف ؟ إن كان يقصد أن شك أوغسطين يتخذ وقوده من طفولته لأن أباه كان ملحداً وأمه كانت متدينة ، ثم من نزوات شبابه وخطيئاته فإن الذى أعطاه العنف هو ماضيه وأحداث شبابه ، وليس الشك ذاته فى موروثات البيئة الدينية والتيارات المضطرنة حولها كما كان الأمر لدى الغزالى الذى نشأ فى بيئة صوفية تعطى شكه عنفا أقوى من عنف شك أوغسطين ، بالإضافة إلى أن العوامل التى أعطت انقلاب أوغسطين عنفا فى ذاتها خلت منها حياة الغزالى ، وخلوها من حياة الغزالى لا تعطى موقفه ضعفا ، بل تزيده قوة فى شكه المنهجى ، وبالتالى فى طريقة سلوكه وتجربته نحو المعرفة اليقينية فإذا عقدنا مقارنة بين أوغسطين والغزالى نجد ولا شك بعض التشابه : فى أن كليهما ولد بعد نضج الدعوة الدينية ، وأن كليهما أرخ لنفسه تجربته ، وفى عمر متقارب فقد كان أوغسطين فى سن السادسة والأربعين ، وهو يؤرخ اعترافاته ، كما كان الغزالى فى الخمسين . وأهم نقطة التقيا فيها : هى أن العقل رغم قوته (لا يستطيع أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها ، ولا يمكنه أن يحترز من كل ضلال)[1] . ثم جعل الإيمان بالوحى أو بالشرع كما يقول الغزالى هاديا للعقل للوصول إلى نطاق القبول العقلى لما فوقه ، وليكون هذا مانعاً له من الشطط كما يقول أوغسطين ، وحتى يصبح العقل كما يقول الغزالى[2] (شرعا من داخل) وحتى يصبح الشرع (عقلا من خارج) ، ولا بد من تأديب العقل بالشرع كما يقول الغزالى ؛ لأن العقل لا يستطيع الاستقلال بنفسه أو الاحتراز من كل ضلال . نقطة أخرى خطيرة هى أنه إذا كان أوغسطين قد ذكر أن علم الله منزه عن اعتبارات الزمان (لأن العلم بالشىء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم بعد[3] وقوعه) ، فإن الغزالى قد فلسف هذه النقطة ، وأرسى من ورائها نظريته الأصيلة الجديدة فى المعرفة

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٢٥ القاهرة ١٩٤٦ .

(٢) الغزالى : معارج القدس ص ١١٠ ومقاصد الفلاسفة ص ٢٩١ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٣٣ .

حول العلية ، وفسر من ورائها أو خلالها حقيقة المعجزات. وإذا كان أو غسطين قد ذكر أن المعجزة ليست شيئاً خارقاً للطبيعة ، بل هى خارقة لما نعرفه نحن عن الطبيعة ، فقد أكد الغزالى « كما سنرى » أن الله يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون أن يخلق ما يسمى معلولا[1] . وهذا هو الذى فلسفه فيما بعد مالبرانش فى القرن السابع عشر (مالبرانش ت ١٦٧٧ م) ، وهيوم (ت ١٧٧٦ م) من بعده فى القرن الثامن عشر .

إن الغزالى أوضح من كتب فى الفلسفة وعلوم الكلام والفقه والتصوف ، وهو أصدق من اتسق مع منهجه الإسلامى السليم .

لهذا ورغم كثرة ما كتب عنه وعن مؤلفاته العديدة ، فان بعض هذه المؤلفات لازال ينسب إليه حتى من كبار الدارسين فى الشرق والغرب قدامى[2] ومحدثين ، وهذه المؤلفات هى (المضنون به على غير أهله) ، و(مشكاة الأنوار) ، و(معارج القدس) ، و(معراج السالكين) ، و(الرسالة اللدنية) ، و(كيمياء السعادة). والغريب هنا أن فى هذه الكتب آراء تضع الغزالى فى مواضع التهم التى هاجمها وألف فيها كتباً ضخمة أخرى صحيحة كتهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال. فكتاب (المضنون به على غير أهله) مثلا يضع الغزالى فى ركب مذهب الصدور الفيضى ، ويؤدى إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذى ألف فى الهجوم عليه ودحضه كتابه عن تهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، والرد على الباطنية ، والمنقذ ، والإحياء وسائر كتبه الصحيحة . وكتاب مشكاة الأنوار[3] مثلا يصله ويوثقه بنظرية الاتحاد تلك النظرية التى حاربها فى الإحياء وسائر كتبه الصحيحة .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ طبع بيروت ١٩٥٧ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر (٦٠ — ٧٠) 90—60 .p١٩٢٩ ، وانظر جاردنر مجلة الإسلام جـ ٥ ، ١٢١ ، ١٥٣ . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى مؤلفات الغزالى ١٩٦١ ، ١٠٨ .

(٣) ألق الدكتور مدكور (مجلة الرسالة ١٩٣٦ / عدد ١٤١ ، ١٤٢) ، والدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق/ ٢٠٠ ظلال الشك فقط دون تفصيل .

أقول إن فى هذه الكتب من الآراء ما يضع الغزالى فى مواضع التهم التى هاجمها ، وألف فيها أمثال تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال وفضائح الباطنية ، وهذه كلها وأمثالها من أخلد كتبه قيمة وأوثقها نسبة ونسباً.

فإذا عرضنا بعض الأمثلة وجدنا أن كتاب المضنون به على غير أهله يضع الغزالى فى ركب مذهب الصدور الفيضى ويصل بنا إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذى ألف فى الهجوم عليه ودحضه تهافت الفلاسة ومقاصد الفلاسفة والرد على الباطنية وغير ذلك من أمهات كتبه الأصيلة . وأمامنا هذه الأمثلة من المضنون به على غير أهله حيث يقول الكتاب[1] لا الغزالى السنى مامضمونه : أن الزمان قديم ، وأن القرآن صفة قديمة ... يقول الكتاب[2] لا الغزالى (فصل : الزمان لا يكون محدوداً ، وخلق الزمان أمر محال ، فاليوم هو الكون الحادث فى اللغة) ، وأيام الله حيث قال : (وذَكِّرْهُمْ بأَيامِ الله) : (مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه . منها قوله فى أربعة أيام . ليوم مادة السماء وصورتها ويوم كواكبها ويوم نفوسها ، وقوله خلق الأرض فى يومين . المادة والصورة ومادة السماوات ومادة بروجها صورة واحدة ، ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول وهى أخس لأنها مومسة تقبل كل ناكح . . .) .

---

(١) المضنون به على غير أهله رقم ٢١٠٧٤ ب دار الكتب المصرية ضمن مجلد صغير به الجام العوام ، والمنقذ من الضلال ، ثم المضنون به على غير أهله ثم المضنون الصغير (الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية) القاهرة (مصر المحروسة) صفر ١٣٠٩ هـ انظر صفحة (١ — ٣٠) وانظر على الأخص ص ٢ ، ٣ / ٥ ، ٦ ، ١٤ — ١٥ وانظر أيضا المخطوط الأصلى للمضنون رقم ٢٦٢ علم الكلام دار الكتب ورقة ا ب ، ٣ ب ، ٥ ، ٧ ب .

(٢) المصدر السابق لكتاب المضنون المطبوع ص ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ١٤ — ١٥ ، المخطوط (ورقة ١ و٣ و٥ و٧ ب) وانظر أيضا نفس المجموعة المضنون الصغير المطبوع ص ١٠ .

والكتاب — لا[١] الغزالى — يقول : (إن القرآن صفة قديمة) والكتاب[٢] لا الغزالى — يقول عن نفس الصفات (فصل : يتخيل بعض كثرة فى ذات الله تعالى عن طريق تعدد الصفات ، وقد صح قول من قال فى الصفات : (لاهو ولاغيره) ، وهذا التخيل يقع فى توهم التغير ، ولا تغاير فى الصفات . مثال ذلك أن الإنسان يعلم صورة الكتابة وله علم بصورة (بسم الله) التى تظهر تلك الصورة على القرطاس ، وهذه صفة واحدة ، وكمالها أن يكون المعلوم تبعاً لها ، فإنه إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد وواسطة قلم ومداد ... فهذه الصفة من حيث المعلوم انكشف بها يقال لها علم ، ومن حيث أن الألفاظ تدل عليها يقال كلام ، فإن الكلام عبارة عن مدلول العبارات . . .) (ومن حيث أن وجود المعلوم تبع لها يقال لها القدرة ، ولا تغاير ههنا بين القدرة والكلام . . . . . .) . والكتاب لا الغزالى يقول بالنسبة لرؤية الله (ورد الإذن بإطلاق ذاك فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : رأيت ربى فى أحسن صورة ، وهذا مما ورد فى الأخبار أن الله خلق آدم على صورته . . .) (وقد تتولد العقارب من الباذروج ولباب الخبز والحيات من العسل، والنحل من العجل المنخنق المنكمرة عظامه ، والبق من الخل ، ومن الشعر الحيات ، ومن الطين الفأر وأمثال ذلك فى كتب الطلسمات) .

فإذا ذكرنا قول ابن تيمية[٣] عن المضنون المذكور (إذا طلبت ذلك الكتاب وأعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصائبة) — أقول إذا ذكرنا هذا فإننا نذكر أن ابن تيمية نفسه كمؤرخ دقيق يشككنا فى صحة نسبة الكتاب للغزالى رغم أنفه حين يقول[٤] : (وقد كان طائفة من العلماء يكذبون ثبوته عنه) ، فإذا

(١ و ٢) المصدر السابق لكتاب المضنون المطبوع ص ٢ / ٣ / ٥ / ٦ / ١٤ — ١٥ المخطوط (ورقة ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ب) وانظر أيضا نفس المجموعة المضنون الصغير المطبوع ص ١٠ .

ملاحظة : من الكتب المشكوك فى صحة نسبتها للغزالى أيضا معارج القدس ومعراج السالكين وكيمياء السعادة والرسالة اللدنية ، انظر الدكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، ١٩٣ . (ت ١٩٦٣م) وقد خسرناه عالما كبيرا .

(٣ و ٤) ابن تيمية نقض المنطق ٥٤ ، ٥٧ .

كشفنا عن رأى السبكى[١] القائل المضنون بهعلى غير أهله ، معاذ الله أن يكون له لأنه اشتمل على التصريح بقدم العالم، ونفى العلم القديم بالجزئيات، ونفى الصفات، وكل واحدة من هذه يكفر الغزالى قائلها وأهل السنة أجمعون . فكيف يتصور أنه يقولها ؟) — أقول إذا كشفنا بهذا عن ذاك رأينا من الغرابة فى البحث العلمى أن يأتى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى بحث ضخم ممتاز عن مؤلفات الغزالى عام ١٩٦١ فيقول[٢] ، إن المضنون للغزالى،وليس هذا فقط بل يطعن الدكتور بدوى فى صحة نسبة كتاب الرد على الباطنية. ولو سرنا وراء منطق الدكتور بدوى لألغينا أيضا تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة تلك الكتب التى اجتثت جذور تلك الاتجاهات الخبيثة فى المدارس المشائية قديمها وحديثها بكل أصولها وروافدها — العجيب أيضاً أن يقول الدكتور بدوى بعد اعتماده على ابن خلكان[٣] فى نسبة المضنون للغزالى — (على أن هذا الكتاب طبع على هامش كتاب الإنسان الكامل للجيلى[٤])، رغم أن هذا وحده يضعه موضع الشك . ثم يعود فيقول[٥] : « وعلى كل حال فإن كتاب المضنون يثير مشكلات عديدة لا نستطيع إثارتها » مع أن الوضع كان جديراً بالدراسة وخاصة بالنسبة لمجلد ضخم يقدم لمؤتمر الغزالى الكبير[٦] . فإذا عدنا إلى مشكاة الأنوار التى يؤمن بصحة نسبتها للغزالى الأستاذ ماسينيون[٧] ، والتى يقول عنها الدكتور بدوى[٨] أنها أعظم مؤلفاته . نجد أن الأمر أخطر من أن يترك على شطط .

---

(١) السبكى طبقات الشافعية ج ٤ ، ١٣١ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ — ١٩٦١ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٣ ، ٣٥٤ .

(٤) مخطوط ١٧٧ تصوف دار الكتب .

(٥) الدكتور بدوى المصدر السابق .

(٦) من المنكرين صحة نسبه المضنون أيضا ابن العماد : شذرات الذهب ج ١ ، ٤٥ وجورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ، ٩٨ .

(٧) ماسينيون : مجموعة نصوص 70—60 .p .

(٨) الدكتور بدوى مؤلفات الغزالى ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ .

تقول المشكاة [(١)] – لا الغزالى — فى الفصل الأول (وربما هزك هذا التفطن لسر قوله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورته . فلست أرى الآن الخوض فى بيانه) ثم تعود المشكاة إلى الحديث عن الحجب حديثاً طويلا لتصل إلى هذه النتيجة التى تقول فيها (وسنعرف هذا فى الفصل الثالث) المهم إذن فى المشكاة هو الفصل الأول الذى هو مقدمة للفصل الثالث عبر تفصيلات واستفاضات فى الفصل الثانى لا نصل فيها إلى نتائج . فإذا انتقلنا مع المشكاة إلى الفصل الثالث نجدها تتحدث عن أن (لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، وقيل سبعين ألف حجاب . فأقول إن الله تعالى متجل فى ذاته بذاته لذاته) [(٢)] . وقد لاحظت بمقارنة حديث الحجب والتجلى . تجلى الله الأعظم فى نوره المحمدى عبر الانبياء والأولياء — أقول إنى لاحظت أن مضمونه يتسق ويوثق تمام التوثيق بما ذكره الغلو الشيعى عن الإمام جعفر الصادق زوراً بأنه روى عن الإمام علىٍّ أن النور المحمدى كان منطوياً على حجاب القدرة سبعة آلاف سنة، وعلى حجاب الهداية خمسة آلاف سنة ، وعلى حجاب اللطف تسعة آلاف سنة [(٣)]) والغزالى من هذا براء . فإذا مضينا مع المشكاة [(٤)] إلى ماوراء الحجب نجدها تتحدث عن أن الله خالق للعالم لكنها تعود فلا تنسب إليه تدبيره تدبيراً مباشراً فـ (إن محرك كل سماء خاصة موجود يسمى ملكاً والرب تعالى وجد محركاً للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة، ونسبة الملك فى هذه الدرجة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة) . وهذا الأمر هو المطاع . وقد تجلى أن (هذا المطاع موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه) فإذا سألنا المشكاة من يكشف هذا السر أجابت بأن الواصلين هم أصحاب ذلك وقد (أحرقتهم سبحات وجهه الأعلى وتلاشوا) ثم (لم يبق إلا الواحد الحق وصار معنى

---

(١) المشكاة ، ١٠٣ ضمن الجواهر الغزالى دار الكتب المصرية ٢١٢٣ (أنظر ٩٨ ، ١٠٥ ، ١٤٠) .

(٢) المصدر السابق للمشكاة وانظر المشكاة ضمن فيصل التفرقة ٤٠ ، ٤٢ ، دار الكتب ١١٢٨ كلام ٤٨ ، ٤٩ .

(٣) محمد تقى الخونسارى : خاصة الأخبار ٢٨ وانظر عقيدة الشيعة لدونالدسن ٤٠٧ .

(٤) المصدر السابق للمشكاة .

قوله كل شيء هالك إلا وجهه لهم ذوقاً وحالا) . ونلاحظ أن المشكاة هنا ترادف بين معنى الروح أو الأمر الإلهـى وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لم ينطق ولم يشر إليه الغزالى على الإطلاق هنا أو لدى أى مؤلف من مؤلفاته المنحولة الأخرى فضلا عن الأصيلة ، فى الوقت الذى تصل المشكاة الغزالى بركب الفيض والصدور ووحدة الشهود والاتجاه والميل إلى الاتحاد والحلول وهو الذى ذكر فى أمهات كتبه أن (كل هذا خطأ) بل كفر هذه الاتجاهات كما فصلنا من قبل فإذا سقنا أوضح الأمثلة من المشكاة لهذه الانحرافات نجدها تقول (فإذا عرفت الأنوار الظاهرية البصرية والباطنية العقلية عرفت أن السفلية فائضة مقتبسة من العلوية اقتباس السراج من النار وأن العلويات بعضها مقتبس من بعض) (من هنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فيرون بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله) وليس هذا فقط من المشكاة مع وحدة الوجود بل تنساق بنا إلى وحدة الوجود ووحدة الأديان أو تضع لابن عربى جسر الوصول إلى وحدة الوجود والأديان حيث تقول المشكاة لا الغزالى (ولـكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ، ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله وجود وكل شيء هالك إلا وجهه ، فإذن لاموجود إلا الله) (وإلا لعبارة عما الوجوه مولية نحوه[1]) فإذا حققنا معنى المطاع فى القرآن فلن نجد نص اللفظ إلا مع آية واحدة هى (مُطاعٍ ثَمَّ أمين)[2] ومعناه كما يقول الفخر الرازى السنى أنه جبريل (رسول كريم ذو قوة عند الله ، مطاع فى ملائـكته المقربين ، أمين على وحى الله)، وقد احتج بآية (وما صاحبكم بمجنون) على فضل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم[3] فإذا ربطنا اتجاه المشكاة فى هذه النقطة حول جبريل باتجاه السهروردى مثلا نجد السهروردى يقول : (إذا مانظرت إلى ماالجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود ...)

ولاشك أن هذا الاتجاه يمضى بالغزالى بالركب المنفصل وهو منه براء . وحسبنا أن نضيف إلى مافصلناه حول الغزالى قوله فى المنقذ الذى كتبه وهو فى الخمسين فى نهايات

---

(١) المصدر السابق للمشكاة

(٢) آية ٢١ من التـكوير .

(٣) الفخر الرازى تفسير ج ٨ ، ٣٦٦ .

حياته على الأرض، حول قول الفلاسفة وتابعيهم بأزلية العالم وعدم علم الله بالجزئيات وإنكار بعث الأجساد أو البعث عامة (وإنه لإبطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت). وليس هذا فقط بل (فضائح الباطنية ومقاصد الفلاسفة[١]).
فإذا تذكرنا مازعمه مونك[٢] من أنه رأى نسخة من التهافت مذيلة برسالة صغيرة بالعبرية ينحاز فيها الغزالى لرأى الفلاسفة ويقبل مارفضه باحتقار فى التهافت حول أزلية العالم وعدم تعلق علم الله بالجزئيات وحياة الافلاك ومعارف النفوس الفلكية — إذا تذكرنا هذا الشطط اليهودى فى أسلوبه وموضوعه ومنهجيته، وتذكرنا أن فنسنك[٣] ألقى الشك على الفصل الأول من المشكاة وأن منتجمرى[٤] أكد أن الفصل الثالث منها منحول على الغزالى إذا تذكرنا أن هناك كتاباً باسم مشكاة الأنوار فى لطائف الأخبار نسب أيضاً للغزالى على أنه المشكاة المذكورة وهو فى الواقع لابن الفقيه علاء الدين الحافظ المصرى (ت ٨٧٧[٥] هـ) بعد عصر ابن عربى — إذا تذكرنا هذا كله كان لنا أن نرفض صحة نسبة هذه الآراء التى تنطوى عليها المشكاة فى فصليها الأول والثانى إن لم نشك فى صحة نسبتها عامة.
فإذا عدنا إلى ماذكره الدكتور النشار[٦] من أن الكثيرين يتهمون الغزالى بسقوطه ضحية الغنوص الذى كان أكبر أعدائه وخاصة فى معارج القدس والمضنون والمشكاة كما سقط «كليمانس» وأوريجانس فى المسيحية، وأن الغزالى فيما يقول الطاعنون (باع الفقه بالتصوف) — إذا ذكرنا هذا وأكدنا مرة أخرى أن كتابى معراج القدس والمضنون به على غير أهله موضع شك قوىّ نفينا كلّ ما اتهم الغزالى به، وهو خطأ كل الخطأ.

---

(١) أصوات أجنحة جبريل المجلة الأسبوية يوليو، سبتمبر ١٩٣٥ (١، ٨٢).
الغزالى تهافت ٣٠، ٣٩ / ٤٩ والمنقذ ٢٠، ٢٧ / ٤٤ والإحياء ج ١، ٨٩ / ١٢١، ١٤٢ وكيمياء السعادة ٨٧، ٨٨ والمقصد الأسنى ٢٠، ٢٥.
(٢) مونك Munk. Melange., 379.
(٣) فنسنك: تفكير الغزالى ١٤ Vencink.
(٤) مونتجمرى بحث فى مؤتمر المستشرقين ٥، ٢٢ / ١٩٤٩.
(٥) أخلاق تيمور ٢٠٦، تصوف حليم ١٨٤ دار الكتب المصرية.
(٦) الدكتور النشار: نشأة الفكر ١٠١، ١٠٢.

فالغزالى خاض كل ماعرف العالم من معارف وعلوم ومضى فيها باحثا مفسراً ومعاقا وإن أصابه من كل شيء رذاذ. ولكن التصوف ليس كله غنوصاً بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً لاعقلياً ولاسمعياً . والسؤال هل كان الغزالى ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد أهل السنة ولأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وأن كل تجاربه فى نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجربة مفكر سنى يبحث كل حقيقة فى مختبرها وهو هو عالم السنة يلحظ ويشاهد ويجرب ويعمل السمع والعقل والذوق ، وهو هو فى كل تجربة قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض[1] الجبابرة .

إن الذى غرق فى بحر الغنوص ولم يخرج منه ركب مدارس الحلاج وابن عربى . ولا شك أن هناك فرقا شاسعاً بين فلسفة التصوف المستمد منهجه من القرآن ، المنادى بالمعرفة من روح القرآن بتأمله وترديده ، وبين فلسفة التصوف الذى أساسه ومنهجه الثنائية الغنوصية التى ترد الواحد الإسلامى إلى اثنين ، وتجعل أصل الوجود تناحرا بين قوتين ، أو غنوصية فيضية يصدر عنها الموجود صدورا ذاتياعن الله ويعود إليه ، وهو هو الفرق بين مدرسة الغزالى ومدارس الحلاج وابن عربى وأصولها الخارجة عن الروح الإسلامى . وحين نعود الآن إلى الغزالى فى أوائل كتبه نجد أمامنا التهافت الذى قدمه حوالى عام ٤٨٤ هـ وهو فى سن الرابعة والثلاثين وعلى وعى باهر للبصائر . يقول « دى بور »[2] فى دقة إن الغزالى كان يريد فى كتابه تهافت الفلاسفة أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها . كما يبحث البعوض عن ضوء النهار حسب مصطلح الغزالى الدقيق ، فإذا أبصر شعاعا يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه وتهافت فيه ، ولكنه فى الواقع يخطىء وهو مخدوع بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض ، بينما نجد ابن[3] رشد يتعسف تعسفاً شديداً ضد الغزالى —

---

(١) المصدر السابق .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٤٩ الطبعة الثالثة ، وانظر أسين بلاسيوس.
M, Asinplacios : Sens du met Tehafot dans Les Auvres d' Elghazatê et d avessoés.

(٣) ابن رشد تهافت التهافت ص ٨٤ طبعه ١٥٦٠ م وانظر ارنست رينان : ابن رشد ، ص ٦١٣ الترجمة العربية عادل زعيتر .

وأقول بينما الدكتور مدكور[١] والدكتور قاسم[٢] يقفان هذا الموقف — أجد الدكتور عبد الرحمن[٣] بدوى يبذل جهداً ضخماً وفى محاولات كبيرة لإثبات أن الغزالى أخذ حججه ضد الفلاسفة فى إثباته قدم العالم عن يحيى النحوى الذى رد على « برقلس » فى قدم المادة ، وأخذ مادة توبيخ النفس فى الإحياء عن معاذلة النفس « لهرمس » ، وأخذ نظريات مشكاة الأنوار عن الفصل الخامس من « التساع الخامس » وَحُكْمُ الدكتور بدوى بأن الغزالى كان غير أمين فى أنه نقل عن يحيى النحوى ولم يذكره (لأنه يعنيه أن يخفى مصدره)[٤] فيه نظر . فإن حكم الدكتور بدوى برمته على الغزالى ، وخاصة حول عدم أمانته فى العرض مردود بطريقة مناقشة الغزالى نفسه لآراء خصومه ، ومردود بالشك فى صحة مشكاة الأنوار التى اعتبرها الدكتور بدوى اعظم مؤلفات الغزالى وهى منسوبة إليه ، ومردود بأن الغزالى ليس فى حاجة إلى يحيى النحوى بالذات فى حجة مثل هذه أو غيرها ، وثقافة الغزالى وعقله وفكره وأمانته ابعد مكانا من هذا الالتصاق أو هذه النسبة .

وأعود فأقول أن مثل هذه الأحكام ليست فقط فى حاجة إلى غربلة ، بل إن كثيراً من أمثالها فيما ذكره مونك[٥] أن الغزالى ذَيَّل كتابه التهافت بكتاب نقض فيه هجومه على الفلاسفة نقلا عن رأى للناربونى أو ابن رشد —أقول إن مثل هذه الأحكام القديمة والحديثة فى حاجة ماسة إلى دراسات جادة غير متعجلة ، وليس مع الغزالى فقط ، بل مع جميع مفكرى الإسلام وخاصة بالنسبة لمن يستقون أحكامهم عنهم عن الأجانب البعيدين عن روح الإسلام . وإذا كان ابن تيمية معذورا فى نفيه الفلسفة عن الإسلام وتوكيده

---

(١) الدكتور مدكور المصدر السابق فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الدين والفلسفة مجلة الرسالة عام ١٩٣٦ عدد ١٤١ ، ١٤٢ وانظر أيضاً له ص ٧٢ ، ٧٣ من كتابه الممتاز فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.

(٢) الدكتور قاسم المصدر السابق له .

(٣) و (٤) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤتمر دمشق ص ٢٢٨ ، ٢٣٥ ويحيى النحوى وهو جون فيلوبون النصرانى على مذهب ارسطو انظر دى بور ترجمة أبوريدة ، ٢٥٦ .

(5) Munk : Mélanges de philosophie juive et Arabe, paris 1859 1927 — p 379 — 385

المتصل فى كل كتبه حين يجرى ذكر الفلسفة الإسلامية أن الفلسفة فى الإسلام وليست الفلسفة الإسلامية باعتبارها شيئاً دخيلا فى نظره — أقول إذا كان ابن تيمية معذورا فقد يكون محقاً أيضاً إذا نظر من زاوية الموضوعات التقليدية التى انصرفت إليها المدرسة المشائية فى الإسلام فكانت تكرارا للمشائية اليونانية رغم محاولاتها التوفيقية أو التلفيقية[١] . ولكننا لا نعذر ابن تيمية ولا غير ابن تيمية فى دعواهم أن الغزالى قد هدم العقل أو خرج عن الشرع أو حتى هدم الفلسفة ثم استغرق فى تصوف سلبى. فالواقع أن الغزالى فيلسوف منهجى فى كل الجبهات التى حارب فيها بعقله وذوقه وتجربته سواء كانت هذه الجبهات جبهات الفقهاء أو الباطنية أو المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية .

لقد تطلع الغزالى من البداية إلى أعمق مشا كل الفلسفة وهى مشكلة اليقين والمعرفة اليقينية (إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين . إن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى[٢]) .

وكما تطلع إلى مشكلة اليقين تطلع إلى الحقيقة التى تتميز بذلك اليقين وهى الحقيقة الصوفية (أن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة بالمتعلقات)[٣] ، فهو هنا يميز اليقين الصوفى من حيث أنه معرفة للخاصة من الناس متعلقة بمعلومات خاصة أيضاً وقد تلمس هذا اليقين فى طريق الصوفية بالذوق والسلوك ، أو بالذوق ، والحال ، وتبدل الصفات . إن هذا الموقف — كما يقول الدكتور ثابت الفندى[٤] — (فلسفى خالص

---

(١) الدكتور محمد ثابت الفندى : مؤتمر دمشق ص ٨٥ ، ١١٠ بحث عن فلسفة الدين عند الغزالى ١٩٦١ وانظر أيضاً للدكتور ثابت الفندى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ بغداد ص ٣١٩ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٧ تحقيق محمد جابر .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ح ١ ، ٧٤ .

(٤) الدكتور ثابت الفندى مؤتمر دمشق ، ٨٨ .

حيال العالم والأشياء ، وهو موقف له نظيره فى عالم الفلسفة الحديثة عند أمثال ديكارت وبوهمه — هذا الموقف أضاء به الغزالى كل حقائق الدين) . ولما بحث الغزالى مشكلة اليقين والحقيقة الصوفية تناول الموضوعات التى هى من صميم فلسفة الدين تلك التى يتحدث عنها فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فيقول (ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمته ، وصدق دعاواه ، والدين — والأخلاق ، وصلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية ، والكشف الصوفى ، والصلاة واستجابة الدعاء ، وقيمة الصور التقليدية فى التعابير والشعائر والعقائد والطقوس ، ومسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، ومسألة الألوهية)[1] . ثم إن هذه الثنائية بين عالمى الدنيا والآخرة فى فلسفة الفقه الصوفى لدى الغزالى كما سنرى بالتفصيل تذكرنا بالثنائية الدينية فى الفلسفة المعاصرة عند وليم جيمس ، وهنرى برجسون . وإن كان الفارق الحقيقى بين الثنائية الدينية عند الغزالى ، وثنائية هؤلاء الفلاسفة المحدثين إنما يكمن فى الحقيقة بين من ذاق فعلا تلك الاثنينية كما فعل وذاق الغزالى بسلوكه طريق علم الآخرة ، وبين من اكتفى بوصف حالات المتصوفين وصفاً سيكولوجيا من الخارج كما فعل وليم جيمس ، وهنرى برجسون .

فإذا بدأنا مع الغزالى فى فلسفته للمعرفة الدينية وجدنا أنه يحدد أسباب وطرائق المعرفة ، ويفرق مميزاً بين اختصاص كل دائرة من دوائرها . فالحواس من مصادر المعرفة ، ولكن فى موارد دون موارد ، ولو اعتمدنا الحواس فى جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس . والعقل مصدر للمعرفة ، ولكن فى موارد دون موارد أيضاً ، ولو اتخذناه مصدرا فى كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيراً من حقائق الدين والوحى . ومن هنا برزت قيمة الغزالى فى أنه بين خطأ منهج الفلاسفة فى المعرفة ، لأنهم اعتمدوا فى كل شىء على العقل ، وكشف أخطاء المتكلمين فى تقليدهم خصومهم الفلاسفة فى كثير من مسائلهم ونعى على الصوفية غيابهم عن عقولهم وحواسهم بشطحاتهم

---

(١) الدكتور ثابت الفندى مؤتمر دمشق ، ٨٨ .

ودعاواهم بأنهم يرون فى أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المعقولات والمحسوسات فى أمور تبعدهم عن روح الإسلام . والغزالى لم يتناقض فى شئ كما توهم الكثيرون فى تحديده لمكان الحس والعقل والذوق ؛ فقد اعتمد على الحواس فى حدودها ، كما اعتمد على العقل فى رده على الباطنية وغيرهم فى الوقت الذى نعى فيه على الفلاسفة استبدادهم بمنهج العقل الخالص ولا تناقض إذن ولا تهافت كما قيل عن الغزالى ؛ فلقد رد على الفلاسفة حيث اعتمدوا على العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه ، وفيما يخور معه من معضلات الوحى ، ورد على الباطنية وأمثالهم بالعقل ذاته فيما هو من شئونه ومنطقه كما سنرى .

والغزالى فى تحليله الفلسفى لأنواع الأرواح يحدد لنا مكان ومقام الحواس والعقل والذوق .

يقول الغزالى الأرواح خمس[1] مراتب (١) الحساس وهو الذى يتلقى ماتورده الحواس إن كان أصل الروح الحيوان وأدلته. (٢) الخيالى وهو الذى يكتب ماأوردته الحواس (٣) العقلى وهو الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال (٤) الفكرى وهو الذى يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ، ويستنتج منها معارف نفيسه ، ثم إذا استفاد نتيجتين ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة ثالثة . . . (٥) الروح القدسى النبوى الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، بل المعارف التى تقصر دونها الروح العقلى والفكرى .

والغزالى المعلم لايتركنا فى تحليلاته وتفتيتاته لأنواع المعارف ومصادرها وقيمها دون أمثلة ، فهو يسوق لنا مثالا لعلوم الحواس التى تصل إلى القلب . والقلب هنا ليس القلب المادى المحسوس بل يقصد به الروح . يقول الغزالى[2] وهو يصل بنا إلى علم اليقين الداخلى (لوفرضنا حوضا محفوراً فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح

---

(١) الغزالى : الجواهر الغوالى ١٢٢ ، ١٣٨ .
(٢) الغزالى : احياء علوم الدين حـ ٣ ، ١٧ .

فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر. فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله) .
ولكن كيف وصل الغزالى فى مخططاته ومناهجه إلى أحكامه ؟ الجواب أنه منذ البدايه أسقط كل المعارف من حوله — كما ذكرنا — وبدأ يخضع آراء الفرق والمذاهب للعقل متسائلا فى بداية شكه : أى هذه الفرق على حق وأيها على باطل؟ ومامكان الحق الخالص ؟ وما مكان الباطل الخالص ؟ وأين التبس الحق بالباطل ؟ . وأحس الغزالى فى مرحلة الشك الأولى بتضارب الأدلة وكما يقول (وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا) ويعود فيعذرهم فى اضطرابهم حاكيا عن نفسه نفس الموقف (ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة) . ولجأ الغزالى إلى تحليل الأدلة لفحصها واستقرائها، مرة ثانية وثالثة ورابعة على ضوء اليقين الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة ولا يقارنه إمكان الغلط . . .)[1].

ومضى الغزالى فى منهجه.. أن لديه الحواس والعقل فليخضع الحواس أو نوافذ العقل كما يقول العقل . وبدأ بحاسة البصر أقوى الحواس الخمس فوجد أنها (تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهده بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف[2] . . .) . ووجد أن حاسة البصر (تنظر إلى الكوكب الذى فتراه صغيراً

(١) الغزالى : الجواهر ص ٣٧ . فى هذا توكيد لآرائه فى فترة القلق ثم فى فترة اليقين والأمان .
(٢) الغزالى : المنقذ ص ٢ ، ١٦ وانظر الجواهر ١٢٢ ، ١٣٨ .

فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار)[١].

وعاد الغزالى يتسائل بعد طول تشككك فى خداع وعدم صدق الحواس (فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات ، ومن أين الثقة بها بعد هذا الخداع[٢] ؟) . بطلت إذن ثقة الغزالى بالحواس ، فلم يبق له إلا العقل . ولجأ إلى عقله يناقشه — به — ، ومضى يقابل المحسوسات بالمعقولات على ضوء من العقل (قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى[٣]).

وأيقن الغزالى بصدق العقل فى كذب المحسوسات ، ولكنه عاد يشك فى منطق العقل لصلته بالمحسوسات وصلة المحسوسات به . عاد يشك فى منطق العقل ؛ لأنه يحكمه فى نفسه فى الحكم على نفسه . وبحث بعقله متسائلا : أين ومتى يكون العقل فى بؤرة يقظته الكبرى ؟ (فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى — كذب العقل فى حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لايدل على استحالته ...)[٤] (ولا يبعد أيها المعتكف فى عالم أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل)[٥] .هنا توقف الغزالى لحظات ليؤكد تناقضا واضحا فى الحكم العقلى على العقل ، والتباس الحكم بالحواس منافذ العقل ونوافذه، وتساءل تساؤلا علمياً دقيقاً كان سبقا لديكارت أبى الفاسفة الحديثة ، تساءل الغزالى ولم لا تكون يقظة العقل التى يزعمها نوماً بالنسبة ليقظة أخرى . . . إن العقل يرى فى النوم ما يعتقده حقائق ، ثم يصحو فيدرك أوهام ما رأى فمن يُدرى العقل أن يقظته التى يزعمها ربما كانت نوما هى الأخرى بالنسبة لإفاقة أخرى فوقها . هنا تتبدى يقظة الغزالى الكبرى (فتوقفت النفس فى جوانب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا

---

(١)و(٢)و(٣)و(٤) المصدر السابق للغزالى فى المنقذ (٢ ، ١٦) .

(٥) المصدر السابق للجواهر (١٢٢ ، ١٣٨) .

وتعتقد لها ثباتا واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم ، ولعل تلك الحالة هى الموت التى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) — ولعل الدنيا نوم بالنسبة للآخرة[1] اليقظة) .

إن الغزالى هنا سابق لديكارت ١٦٥٠ م، ولباسكال ١٦٦٢ م كل السبق فى هذا التشريح لخداع المعرفة الحسية ونظرته التحليلية للمعرفة اليقينية .

يقول ديكارت[2] (إنه ما أحس شيئا فى يقظة إلا ظن أن فى وسعه أن يحسه أثناء نومه وهو لا يظن أن ما يحسه فى نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية . لهذا لم يجد مبررا يسوغ له تصديق ما يحسه فى يقظته . أكثر تصديقه ما يحسه أثناء نومه).

ويقول باسكال[3] (إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إذا ما كان يقظانا أم نائما مادمنا نعتقد أثناء النوم بأننا متيقظون اعتقادا لا يقل ثباتاً عن اعتقاد اليقظة ، وانا نحلم كثيرا ، ونحلم أثناء الحلم ذاته فنضم حلما لآخر . أفلا يصح إذن أن تكون يقظتنا حلما يضم الأحلام الأخرى ولا نستيقظ إلا ساعة الموت) .

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف القرن العشرين برتراند راسل نجده يحدد ويقرر ما فلسفه الغزالى وردده ديكارت وباسكال . يقول راسل[4] (لا توجد استحالة منطقية تمنع من

---

(١) المصدر السابق للمنقذ (٢ ، ١٦) .

(٢) ديكارت : التأملات ترجمة الدكتور عثمان أمين (١٠ ، ٣٠) وانظر الدكتور توفيق الطويل أسس الفلسفة ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٣) باسكال : النص الفرنسى من نصوص باسكال فى كتاب الدكتور نجيب بلدى عنه ص ٢٠٨،٩ ٢ .

(٤) برتراند راسل .

B. Russell : problems of philosophy p. 22.

افتراض أن يكون الكون كله حلماً طويلا ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدع الحقائق التى تلوح لنا) .

ونعود إلى الغزالى فى إفاقته الكبرى وهو يمضى فى طريقه العلمى المنهجى ليعطينا درسا متصلا نحن أبناء القرن العشرين عصر العلم والتخصص (وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذ ذاك يمكن أن يكون مايدعيه من فساد حقا[1]). وأقبل الغزالى يدرس صنوف الطالبين للمعرفة (ولما شفانى الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق (١) المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر. (٢) الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان. (٣) الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون بالاقتباس من الإمام المعصوم . (٤) الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمناشفة[2] .)

وبدأ الغزالى الدراسة لهم بإمعان فرقة فرقة، ودخل معهم علومهم كواحد منهم مخلصاً أميناً . ثم رجع إلى نفسه الناقدة فخلع كل ما فى نفسه وبدأ ينظر إلى منهج كل فرقة ومحصل كل فرقة (ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى[3]). ووصل الغزالى إلى حقيقة هامة من حقائق المعرفة ، وهى أن ما وصل إليه علماء الكلام (ليس إلا خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم) . لقد كان مقصود علم الكلام لدى الغزالى هو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة من الشكوك التى تثار حولها والطعون التى توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام فى إنسان نشأ خالياً عنها غير مؤمن بها فهذا

---

(١) الغزالى : المنقذ ص ١٠ ومابعدها .

(٢) و (٣) الغزالى : المنقذ ص (٢ ، ١٦) .

مالم يحاوله علم الكلام ، ومالم يكن من مهمته أو رسالته . وقد قضت عليه مهمته أو رسالته أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاغين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم وهى مقدمات واهية متهافتة (وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات — الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم) . . . الغزالى لم ينكر البحث فى علم الكلام على الإطلاق، ولهذا حدد الإلجام بالنسبة للعوام ، فقال بالجام العوام عن علم الكلام . قال بهذا ضرورة ثم أجازه للخواص بشروط أهمها (أن تقع لشخص ما شُبهةٌ لا يمكن رفعها إلا على طريقة أهل الكلام . . أو حالة شخص كامل العقل راسخ القدم فى الدين يريد تحصيل صنعة الكلام لكى يداوى بها مريضاً وقع فى الشبهات ، أو ليفحم بها مبتدعاً إذا نبغ ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه إذا قصد مبتدع إغواءه[1]) .

هذا هو مقصود علم الكلام الذى طلب إلجام العوام عنه وجوباً ، وجوز طلبه (كما ذكرنا) للخواص على شروط معينة . أما مقصود الغزالى المتكلم الفيلسوف ، فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكا يؤيده العقل حتى تكون فى درجة العلم الرياضى فى دقتها ووضوحها وسلامتها . ولم يجد الغزالى هذه الحقيقة الميقون فى سلامتها ووضوحها ودقتها لدى مناهج علماء الكلام ، ولهذا قال : (وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا ، فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ، ولا لدائى شافياً . . فلم يحصل ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيرى ، بل لست أشك فى حصوله لطائفة ، لكن حصولا مشوباً بالتقليد فى الأمور التى ليست من الأوليات . والقصد الآن حكاية حالى لا لإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضرّ به آخر[2]) .

الغزالى إذن نقد منهج المتكلمين لأنه رأى أنه منهج خصومهم . فهم لم يتخذوا لهم منهجاً خاصاً مثله ، بل كانت طريقتهم فقط مغلقة على محاولة تغليط وتخطئة خصومهم ،

---

(١) الغزالى : فيصل التفرقة (٥ ، ١٠) .

(٢) الغزالى : المنقذ (١٥ ، ٢٠) .

وهذا لا يجدى نفعا . وعلى هذا فما يصلون إليه لا يرضيه الاختلاف الشاسع بينه وبينهم فى طريق المعرفة .

وتحول الغزالى من المتكلمين إلى الفلاسفة الذين يقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

١ — الدهريون وقالوا بقدم العالم ، وقالوا إن العالم لم يزل موجوداً .

٢ — الطبيعيون وقد بحثوا فى الطبيعة ووجدوا أن القوة العاقلة تابعة للمزاج الإنسانى ، فإذا انعدم هذا انعدمت تلك القوة ، وبذلك أنكروا خلود الأرواح — وجحدوا الجنة والنار .

٣ — الإلهيون وهم المتأخرون، فإنهم وإن كانوا قد نقدوا أسلافهم، إلا أنهم لم يبرأوا من الكفر . والغزالى هنا يكفر اتباعهم المسلمين فى التهافت ، ولكنه كما سنرى يعتذر عنهم لضيق أفقهم وشططهم العقلى فى كتابه فيصل التفرقة . وقد كفرهم مبدئياً فى أغاليطهم التى ناقشها فى التهافت ، وذكر أنه (يجب تكفيرهم فى ثلاثة وتبديعهم فى سبع عشرة) أما المسائل الثلاث التى كفرهم فيها هى : —

١ — مسألة قدم العالم وإيمانهم بذلك ٢ — انكارهم للبعث الجسدى ٣ — قصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات [(١)].

وقد وجد الغزالى فى موقف الفلاسفة أنهم ينقضون مذاهب بعضهم بعضاً ويتناقضون فيما بين آرائهم : (لقد ردّ أرسطاطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهى ، ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ولكن الحق أصدق منه — وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبيت ولا إيقان لمذهبهم عندهم وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين)[(٢)].

---

(١) الغزالى تهافت الفلاسفة ص ٢٠ ، ٣٩ .

(٢) المصدر السابق تهافت الفلاسفة .

وأيقن الغزالى أن تمسكهم بالعقل فى غير ميدانه فيما وراء الطبيعة خطل وشطط ، فإذا صلح العقل فى ميدان الطبيعة والتجربة التى تقبل الخطأ والصواب ، فهو لا يصلح فيما وراء الطبيعة ، لأن أسلوب العقل فى تفهم الأمور لا يمكن أن تسلس له الميتافيزيقا أو المسائل الإلهية . (ونوضح أن ما اشترطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع فى «إيساغوجى»، و«قاطيغورياس» التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية) ولهذا تساءل الغزالى من جديد (أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات عند الفلاسفة[1] ؟) والجواب الحاسم واضح . ومادامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهى فى الوضوح إلى الحد الرياضى الذى يشترطه الغزالى فلا بد أن ينفض يده منها . وقد فهم كثير من الباحثين أن الغزالى نفض يده من العقل ، والواقع أنه نفض يده من العقل فيما وراء الطبيعة ، وليس هذا فقط ، بل جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية ، فكان فى هذا سبقا لكانط Kant : وكان حلا للإشكال الذى لم يحله كانط .

وفى هذا يحدثنا الفيلسوف محمد[2] إقبال فيقول : (لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التى نهض لها الغزالى تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد مثلها فى تلك مثل الدعوة التى قام بها كانط Kant — فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، ففى ألمانيا ظهر المذهب العقلى لأول مرة حليفاً للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة

---

(١) المصدر السابق تهافت الفلاسفة وانظر المنقذ (٢٥ ، ٢٧) .

(٢) الدكتور محمد إقبال تجديد التفكير الدينى فى الإسلام الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود تحقيق الشيخ عبد العزيز المراغى والدكتور محمد مهدى علام ٦ ، ٢٠١ أو ارجع إلى النص الانجليزى للدكتور محمد إقبال فى كتابه الأصلى .

The Reconstruction of Religious Thought in Islam 4—5.

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ وما بعدها .

وانظر S. Körner : Kant ch. 5. The Source of The ideas of pure Reason and of Absolute Metaphysical Indgement p. 106—120.

من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسياً ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات . وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلى من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال فى ألمانيا عندما ظهر كانط Kant وكشف كتابه العقل الخالص عن قصور العقل الإنسانى فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلى من قبل وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه . وأن التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالى قد انتهى (قبل كانط بقرون طويلة) إلى النتيجة نفسها فى العالم الإسلامى ، إذ قضى على ذلك المذهب العقلى الذى كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته ، وهو المذهب الذى سار فى نفس الإتجاه الذى اتجه إليه المذهب العقلى فى ألمانيا قبل كانط Kant) ؛ إلا أن هناك فرقا هاما بين الغزالى وكانط ، فإن كانط تمشى مع مبادئه تمشيا لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنه ، أما الغزالى فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلى ولىَّ وجهه شطر الرياضة الصوفية ، والتى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه ، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية.

وعرج الغزالى[1] بعد ذلك إلى الباطنية الإسماعيلية وشيعة إخوان الصفاء التعليميين أصحاب الإمام الخفى المعصوم فذكر أنهم يقولون : (إن العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه) . ووجد الغزالى فى هذا المبدأ كثيراً من السلامة، ولكن تطبيقه لديهم كان الشناعة كل الشناعة . . . وساءلهم عن أى مقصد وأية جهة تأخذون حقائق الدين ياهؤلاء ؟ قالوا نأخذها عن الإمام المعصوم الذى يتلقى عن الله مباشرة كل شىء . ولكن أين هذا الإمام ؟ قالوا إنه فى الخفاء . .

وهنا عاد الغزلى فناقشهم وألَّف فيهم كتباً أهمها (فضائح الباطنية، والرد على الباطنية) ، وأوجعهم فيها نقدا وتفنيدا كما يقول . . . وقد استخدم الغزالى منهج العقل فى نقاشهم،

---

(١) الغزالى : التهافت ٢٠ ، ٤٠ والمنقذ (٢٠ ، ٢٧) .

وأكد أن النبى صلى الله عليه وسلم أباح الاجتهاد وأقره ، ونصحهم بأنهم لو اقتدوا بالرسول لكان تقليدهم مبنيا على العقل ، وقال (وأية مرتبة فى عالم الله أخس ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقا) ، ووصف كتابهم رسائل إخوان الصفاء بأنه (حشو الفلسفة[١]) ، (والحاصل أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم ، ولولا نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة ، ولكن شدة التعصب دعت الذابين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم فى مقدمات كلامهم ، وإلى مجادلتهم فى كل ما نطقوا به ليجادلوهم فى دعواهم الحاجة إلى التعليم ، ودعواهم أنه لا يصلح كل معلم بل لا بد من معلم معصوم[٢]) . ويرد الغزالى عليهم بلسان القرآن الكريم وبمكان رسالة النبى العظيم صلى الله عليه وسلم : فيقول[٣] : إن محمداً هو المعصوم ، وهو قد علم الدعاة ، وبثهم ، وأكمل التعليم إذ قال الله : (اليوم أكملتُ لكم دينكم ، وأتممتُ عليكم نِعمَتى ورَضيتُ لكمُ الإسلامَ دِيناً[٤]) .

ويذكر الغزالى فى ردوده عليهم مكان قواعد العقائد[٥] من الاجتهاد ، ويؤكد أنه إذا صح الخطأ فى المجتهدات كطريق للصواب أو للمعرفة الواضحة ، فإنه لا يصح فى قواعد العقائد،لأن قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة وماوراء ذلك من التفصيل ، (والمتنازع فيه يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم وهى الموازين التى ذكرها الله تعالى فى كتابه ، وهى خمسة ذكرتها فى كتاب القسطاس المستقيم ، ، فإن قيل خصومك يخالفونك فى ذلك الميزان فأقول لايتصور أن يفهموا ذلك الميزان ، ثم يخالفون فيه . إذ لا يخالف فيه أهل التعليم لأنى أستخرجه من القرآن وتعلمته منه،ولا يخلف منه أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه فى المنطق غير مخالف له ، ولا يخالف فيه المتكلم لأنه موافق لما يذكره فى أدلة النظريات ، وبه يعرف الحق فى الكلاميات) . وفى النص الأخير نرى

---

(١) ، (٢) المصدر السابق للغزالى فى التهافت والمنقذ .

(٣) الغزالى : المنقذ ص ٢٢ .

(٤) آية ٣ من سورة المائدة .

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ، ٨٩ ، ١٢١ القاهرة ١٩٥٧ وانظر المنقذ ص ٢٣ ، ٢٧ .

الغزالى الفيلسوف النقدى يتحدى جميع معارضيه بمنطق حججهم وبدليل القرآن وما أدقه من ناقد بصير وفيلسوف متمكن .

يبقى الصوفية أمام الغزالى . وقد وجد أنهم يقولون بالكشف والمعاينة على أساس من منهج الذوق أو الحدس ، على أساس من العلم والعمل . ومضى الغزالى معهم يستكشف الطريق وئيدا يمارس تجارب ما يعلم تطبيقاً وتحقيقاً ، حتى مضت به الحال إلى أنْ (تَرَكَ هذا الجاه العريض والشأن المنظوم عن التكدير والتنغيص ، والأمن المسلم الصافى عن منازعة الخصوم) . لقد مضى يضرب فى صحارى الشك مهاجراً بنفسه إلى طريق اليقين فارًّا من علائق الناس ، حين رأى فى البداية أن أساس طريقتهم : (قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك لايتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه)[1] . وحين رأى أن من تمام طريقتهم (أن تخلو بنفسك فى زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب مجموع الهم ، مقبلا بذكرك على الله ، وذلك فى أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : الله ... الله مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنتهى إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى فى قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضرا فى قلبك على اللزوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك إلا فى الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض مايظهر للأنبياء ، ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى . . .

فهذا هو منهج الصوفية ، وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ،

---

(١) الغزالى : المنقذ ٢٥ ، ٢٨ .

ثم استعداد وانتظار فقط . . . [(١)] . ويعود الإمام الغزالى فيفصل فى أساس السلوك فيقول [إيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصى وصقل بالطاعات اشرقت صفحته فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ماشاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدنى أخذا من قوله تعالى : (وآتيناهُ مِنْ لدُنَّا عِلْماً[(٢)])] .

إن الغزالى طبق هذا المنهج على نفسه . وقد بدأ بالدرس أولا فحصَّل (قوت القلوب ، وكتب الحارث المحاسبى ، وبعض متفرقات عن الجنيد ، والشبلى والبسطامى) ، (وتعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعليم بل بالذوق والسلوك[(٣)]) .

طبق الغزالى إذن هذا المنهج على نفسه وعلى دراسة طويلة عميقة لا على دَعاوى وشطحات وإسقاط للتكاليف الشرعية (وانكشف لى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذى أذكره لينتفع به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ... وأنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد[(٤)] ...)

---

(١) الغزالى : المنقذ ٢٧ : ٣٧ .

(٢) آية ٦٥ سورة الكهف (١٨) .

(٣) الغزالى : المنقذ ، ٢٧ ، ٣٧ .

(٤) الغزالى : المنقذ ٢٥ — ٢٨ ، ٣٧ .

ويصل بنا الغزالى فى تجربته إلى قمة الخطر التى أسقطت كثيراً من الصوفية فى هوى الحلول والاتحاد ومسالك وحدة الوجود .

من هنا نسائل الغزالى عن رأيه فى الاتحاد والحلول ومسالك وحدة الوجود التى حسم فيها الرأى لعصره ولطالبى المعرفة فى كل زمان .

ومن هنا نسائل الغزالى عن معنى الذوق أو الحدس وصلة ذلك بالتصوف السلبى المنحرف فى تيار الحلول والاتحاد ، ووحدة الوجود ، والتصوف الإيجابى الماضى مع المنهج الإسلامى على أساس من العقل المتأدب بأدب الشرع ، والبصيرة الفائقة لما فوق العقل ، المدركة لقواعد العقائد والأمور الإلهية .

من هنا نتعرف على الغزالى كفيلسوف عقائدى أخلاقى صوفى وهو يجتاز دروب المعرفة إلى اليقين دون أن ينتقص ذرة واحدة من إيمانه ، ودون أن ينكر نوافذ المعارف من حواس وعقل وذوق ، وإن حدد مكان كل فى نفسه ، وصلته بغيره ، وحدود مقدرته وتفوقه أوعجزه وا كتماله أو نقصانه فى مناهجه وغاياته من درجات المعرفة (مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهانى ومرة بالقبول الإيمانى[1]) .

أولا : ماذا يرى الغزالى فى مذاهب الاتحاد والحلول ومسالكها نحو وحدة الوجود ؟

يقول الغزالى[2] فى فلسفته لعلم الآخرة :(إنما نعنى بعلم الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى) . فالحجاب هنا عند الغزالى ليس هو الإنية الحلاجية « كما سنرى » وإنما هو عدم صقل المرآة ، ومن هنا كانت المعرفة إزالة ومحو الجهل الذى هو الغطاء أو الحجاب ، أو عدم صقل مرآة النفس . (وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة) .

---

(١) الغزالى : المنقذ ص ٣٧ وانظر الإحياء جـ ١ ص ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الإحياء جـ ١ ص ٢٠ .

(أما تلك الأمور فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة اليقينية بذات الله وصفاته وأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة ومعنى الوحى ومعنى الشيطان[1] . . . . . .) . أما درجات الكشف وأنواعه التى يراها أرباب القلوب وينبثق عنها نور المعرفة فهى : (تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون ، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة ، وتارة فى اليقظة على سبيل كشف المعانى بمشاهدة الأمثلة كما يكون فى المنام ، وهذا أعلى الدرجات وهى من درجات النبوة العالية[2]) .

والخطير هنا لدى الغزالى تحديده للمعرفة الكشفية بأنها « انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ » ، (فالقلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور مافى أحداهما فى الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا ، فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه ، وإن كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر « أى مستوراً بالصورة الخيالية » ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً ، فإذا مات « أى القلب » بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فَكَشَفْنا عنكَ غطاءَكَ فبصرُكَ اليومَ حَديد »)[3] .

إن هذا الكشف من الغزالى يضع حلا جديداً للمعرفة الإنسانية فى أعلى صورها (وهو يختلف تمام الاختلاف عن الحل الأفلاطونى الذى يقتضى أن تصعد النفس

---

(١) الغزالى : إحياء جـ ١ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الغزالى : إحياء جـ ١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٨٢ .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٨٧ ، ٨٨ والإحياء جـ ٣ ، ٢٣ — ٢٥ وانظر الدكتور ثابت الفندى : مؤتمر دمشق ص ١٠٧ ، ١٠٨ وانظر الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق ص ١٨٠ .

فى عملية تذكرها إلى عالم المثل بواسطة جدل متراجع من المحسوس إلى المعقول)[١] .

ولا شك أن هذا الجدل يعطى مثالا لعملية صقل المرآة عند الغزالى . وإذا كانت مرتبة الاستدلال مرتبة الراسخين فى العلم كما يقول الغزالى ، فإن الذوق مرتبة الصديقين ونسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلى كنسبة الروح القدسى النبوى إلى الروح العقلى والروح الفكرى ، (فبالروح العقلى يدرك المرء المعانى الضرورية البديهية ، أما الروح النبوى القدسى فهو الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء) ، (والذوق فوق العلم . لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال[٢] .)

المهم هنا أن نصل مع الغزالى إلى توكيد هذه الحقيقة التى تقرر أنه إذا كان الذوق يكشف حقائق يعجز العقل عن إدراكها فإنه ينبغى دائماً الرجوع إلى العقل لقبول هذه الحقائق أو رفضها . ومن هنا كان هدم الغزالى لكل صور وأفكار ونماذج الاتحاد أو الحلول وما يصل أو ما يمضى بها حتما إلى وحدة الوجود . وإذا قلنا إن الغزالى لا يعبر مطلقاً فى فلسفته عن أية صورة من صور الاتحاد ، فإننا نجد دقة تعبيره فى ذلك حول الوصول أو القرب ، فالوصول عنده بمعنى القرب والأنس ، وقد اختار الغزالى لفظ القرب لحال العرفان اليقينى التى يحملها طابع فلسفته الصوفية بدليل من القرآن (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب[٣] . .) ومن هنا كان الغزالى بعيداً عن الاتصال الفارابى أو الاتصال عامة فى المدرسة المشائية ، أو الاتحاد فى المدرسة البسطامية أو الحلول فى المدرسة الحلاجية . ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين الاتصال والوصول .

أمر آخر يهدم هذا الاتجاه بمختلف صوره ، وهو إنكاره كل الإنكار لفكرة أن الله روح العالم أو أنه العالم . يقول الغزالى فى شرح فكرة إن الله خلق آدم على صورته : (إن آدم أنموذج ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له ، فالروح الإنسانى يحاكى

---

(١) الدكتور ثابت الفندى مؤتمر دمشق ١٠٧ ، ١٠٨ .
(٢) الغزالى : الإحياء ج ١ ، ١٤٢ .
(٣) آية ١٨٦ من سورة البقرة .

الله فى ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنسانى عالم صغير فى مقابلة العالم الكبير ... كل جزء منهما له نظير فى الآخر[1]) ويتساءل الغزالى: (هل الله روح العالم ؟ كلا . . . أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إفنائه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا للارادة) . وقد وصل الغزالى إلى هذه النقطة بالنظر إلى نفسه ، فوجد أن المسلمة الأولى (وهى أن له إرادة ، والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه[2]) . ولا شك أن الغزالى حين يكشف بالذوق عن الحقائق التى يعجز العقل عن إدراكها ، ويضع العقل مقياساً ومرجعاً للتمييز بين المفهوم والميقون من هذه الحقائق لقبولها أو رفضها — يؤكد قيمة العقل وقيمة الذوق أيضاً ، ويؤكد أيضاً قيمة الإرادة والاختيار والحرية بالنسبة لله ، وبالنسبة للانسان أيضاً ، كما يؤكد أن العبد عبد والرب رب ، كما يؤكد أن النظر فى الإرادة يحل مشكلة العالم كله . وهنا يكون الغزالى أدق من ديكارت فى نظرته إلى الفكر حين قال : أنا أفكر ، لأن النظر فى الفكر كما ذكرنا مع الغزالى لا يؤدى بصاحبه إلى شىء ، بل لا يحل مشكلة الإنسان وصلته بالله والحياة كما حلها الغزالى فى فلسفته للارادة حين قال أنا أريد .. أنا أمارس تجربة اليقين فأنا موجود ... إن فكرة هدم الغزالى لنظرية الاتصال والاتحاد والحلول ونتائج ذلك بهذا النهج تعطينا فكرة واضحة عن منهجيته الأصيلة التى تصل بنا فى تحليلاتها إلى الأمثلة والحجج الدقيقة ، يقول الغزالى : (فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه ، وإذا كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال ، فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب ، وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق — (كالحلاج) وجب تأويل قوله : إما على أنه يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه

(١) الغزالى : المنقذ ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الغزالى المنقذ : ٤٤ ، ٤٥

وانظر أيضاً :

Macdonald B. Development of muslem Theology p 231. Vol. I

بعيد ، لأن اللفظ لا ينبىء به، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق) وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلى وحده يمكن فهم شطحات الصوفية ، لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو)[١]، ولاشك أن حسن ظن الغزالى هو الذى يبرر اعتذاره عن شطحات الصوفية على أساس أن ما يقولونه ليس هو الحقيقة . أما إذا كانوا يؤكدون أن ما يقولونه هو الحقيقة ، فكل ما يقولونه عن الحلول والاتحاد والاتصال فهو غير صحيح ، بل هو باطل . والمسألة فى نظر الغزالى مجرد استغراقات ، وهى نوع من القرب (يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الاتصال وكل ذلك خطأ) . (فالله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس ، وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك مايدعو العقل لإنكاره) ، (فإن من ليس له قدم راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز أحدهما عن الآخر (ذات الله وذاته) — فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق)[٢]، ويفسر الغزالى مصدر الحلول وموضوعه فيقول إنه جاء عن المسيحية ثم ينفيه بقوله:(إنه لا يتصور بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد والرب رب ؟) (أوليس معنى الحلول هو انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عنصر فى جوهر ؟) . إن هذا يستحيل عقلا نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف (مهما بلغت هذه النفس من الصفاء ، والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق . ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلا أن تكون هى هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . فمن المحال إذن أن يحل الله فى النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر فى اللبن (أو الخمرة فى الماء الزلال)

---

(١) المصدر السابق للغزالى فى المنقذ ٤٤ ، ٤٥ وكيمياء السعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) المصدر السابق للغزالى فى المنقذ ٤٤ ، ٤٥ وانظر له المقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ .

فإن ذلك من صفات الأجسام[١] . ويذكر الغزالى[٢] أن بعض اتباع الديانات يؤكدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة يوهمه فى أوقات وجدهم . وقد حدد الغزالى أن الروافض من الشيعة زعموا أن الله سبحانه حل فى نفس على بن أبى طالب ، وأنهم زعموا ذلك فى حياته رضى الله عنه فأمر بإحراقهم بعدقتلهم ، فاتخذوا حال الإحراق اتجاهاً ودليلا على ألوهيه على ، إذ قالوا إن الرسول صلى الله عليه وسلم « قال لا يعذب بالنار إلا ربها ، وهذا ضرب من الحماقة ، ويعرف بطلانه بالنظر العقلى » .

هذا النقض من الغزالى لفكرة الاتحاد أو الحلول نقض عقلى . والغزالى[٣] فى تبيان الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكرى الإسلام التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم تبرهن على استحالة كل منها ، فتنتهى بإثبات أن الاتحاد فى جملته أمر لا يقره العقل فى أعلى درجاتة من الوعى . ذلك أنه فى حال الاتحاد بين ذاتين (إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد فى ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم غير القدرة . وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل[٤]) . والغزالى هنا يستعمل الاستدلال العقلى ، لأن هذا مكانه فيقول متسائلا مجيباً معاً : كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذا احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول (بانعدام الذاتين معاً) ، وليس المرء فى حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغى الحديث عن الإنعدام ، لا عن الاتحاد (فأصل الاتحاد إذن باطل) ويعود الغزالى فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجوزاً

---

(١) المصدر السابق للغزالى ...

(٢) المصدر السابق للغزالى : وانظر مقدمة ابن خلدون ١٣٣ ، ١٤٢ . وانظر مخطوط اعتقادات الصدوق القمى (ابن بابوية) دار الكتب المصرية رقم (ب ١٩١١٣) (ورقه ٢٥ ، ٦٢) وانظر الاسفرايينى التبصير ص ٨٥ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق/١٨٠ .

(٤) الغزالى : المقصد الأسنى المصدر السابق وانظر تهافت الفلاسفة نص وهامش (٢٩٥ ، ٢٩٧) تحقيق سليمان دنيا .

كما هو عند الشعراء وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ (وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء) ، ولكن ليس من المقبول ولا من المعقول (بأن الله سيجعلني مثل نفسه أي أصير أنا هو لأن معناه أني حادث والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السماوات والأرضين والله يجعلني خالق السماوات والأرضين ، ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يبذله العقل ، فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله[1]) .

والغزالي المتسع الأفق النافذ البصيرة ، وإن لم يعاصر مذهب وحدة الوجود كما فلسفته مدرسة ابن عربي ، فإن الغزالي كان يحس بمقدماته وبذوره في مدرسة الحلاج . ولهذا قال فيه ما ستقوله الفلسفة الحديثة الواعية من بعده وقد تحدث عن وحدة أخرى ليست مغلقة كما سنراها لدى ابن عربي .

إن الوحدة لدى الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع ، وهي الكمال المطلق ، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال ، الذي يعم كل ما صنع . إنه يرى الوجود بعينين : عين تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود المتفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه في في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق . يقول الغزالي[2] :(ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقاة ، إذ أن الرقي لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء ، وما إليه الارتقاء ، وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ولا سفل ولا نازل ولا مرتفع

---

(١) المصادر السابقة للغزالي في المقصد الأسنى والتهافت .

(٢) الغزالي : مشكاة الأنوار ١٢٢ ، ١٥٢ وانظر الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ . وهذا معناه أن في المشكاة آراء يمكن قبولها في اتفاقها مع المنهج الأصلي . وهذا لا يمنع أن فيها مدسوسات أيضاً تظهر سافرة في تناقضها مع منهج الغزالي الأصيل المتفق مع روح الإسلام الصحيح .

فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحــــدة كثرة ولا مع انتفاء الــكثرة عروج) .

هنا يـكشف الغزالى عن المذهب الذى جاءتنا به الفلسفة الحديثة فأكدت أن الرقى لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة ، فالرقى صعود إلى فوق أو تقدم إلى أمام ، فإذا لم يـكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل ، لأنه صعود إلى فوق ما ، والتقدم إلى الأمام غير ممـكن لأنه تقدم إلى أمام ما ، وإنما يتم فى عالم الـكثرة والتعدد ، ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متكثر . ولـكن ماحدود مفهوم الوجود المتعدد المتـكثر لدى فلسفة الغزالى ؟ الحق أنه لم يحصر الوجود فى هذه الوحدة التى سماها مملـكة الفردانية ، وإنما عدهذا وجهاً من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع (فى نظر أولى البصيرة من أصحاب الـكشف) ، (أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود فيه على ماهو عليه فى حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكثراً [١]) .

الوحدة إذن فى نظر الغزالى حال عارضة ، وهو لا يقول بها مطلقة فى الناس عاملة فى الحياة ، وإنما يحصرها فى أضيق حد وبعدها حالا خاصة بأصحابها الخواص العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة ، فقد (اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق ، ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً كما فى تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالا وانتفت عنهم الـكثرة بالـكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر : سبحانى ما أعظم شأنى ، وقال آخر : مافى الجبة إلا الله) . ورغم أن الغزالى يؤكد أن هذه الأمور (لا تقع فى تقدير الإسلام ، ولا تدخل فى تعاليمه [٢]) فإنه يعتذر عن بعضهم بلسان العقل فيقول : (فلما خف سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك

(١) المصدر السابق للغزالى فى الإحياء والمشكاة .

(٢) المصدر السابق للغزالى فى المشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

لم يكن حقيقة الاتحاد) ولعل الغزالى يقصد البسطامى الذى كان « كاسنرى » فى حالة استغراق عنيف وشطحات ، ولكنه لم ينكر حال الاتحاد ، لأنه كان يفضل حال السكر عن الصحو .

من هنا أخذ على الغزالى أنه كان متسامحاً مع الصوفية وليس متسامحاً مع الفلاسفة وهذا صحيح إلى حد كبير ، وقد ذكر الدكتور محمود قاسم[1] أنه كان ينتظر من الغزالى أن يكون أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم مادام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين فى المسائل التى كفرهم بها ، كما تسامح مع الصوفية فى نتائج شطحاتهم ودعاواهم . أقول إن هذا صحيح ، ولكن الغزالى الذى كفر وبدع الفلاسفة فى صدر شبابه الفلسفى مع التهافت — عاد فتسامح مع الفلاسفة أيضاً فى فيصل التفرقة ، ولم يحكم بكفرهم ، وإن حدد أخطاءهم ، وشدد عليها النكير وقارب بينها وبين طريق الكفر ، ولكنه لم يصر على الحكم بأنهم كفار . وقد ناقش الغزالى موقفه الماضى والحاضر ووضع للمستقبل قاعدة لم يلتفت إليها حتى الأعلام أمثال ابن تيمية . يقول الغزالى[2] : (فلئن خالف الباقلانى الأشعرى فى رأى فلم يحكم المقلد للأشعرى بأن الباقلانى أولى بالكفر بمخالفته الأشعرى من الأشعرى للباقلانى ؟ ولم صار الحق وقفاً على أحد هما دون الثانى ، وبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أنه لا أفضل فى الوجود من متبوعه ومقلده) . ويعود الغزالى فيقرر أن « التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه »(ولكن لعلك تشتهى أن تعرف حد الكفر لترعوى الفرق عن تفكير الفرق وتطويل اللسان فى أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فى شىء مما جـــاء به ، والإيمان تصديقه فى جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر)[3] .

---

(١) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٩٦١ .

(٢) الغزالى : فيصل التفرقة ٢٣ ، ٢٥ القاهرة ١٣٢٥ هـ وانظر الجواهر الغزالى ٤٩ ، ٨٩ نفس الرسالة . وانظر أيضاً هامش تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٩٥ ، ٢٩٧ تحقيق سليمان دينا .

(٣) الغزالى : المصادر السابقة فى فيصل التفرقة وتهافت الفلاسفة .

لقد رجع الغزالى عن تكفيره إذن ، ولكنه لم يتسامح لا مع الفلاسفة الخاص ولا مع الفلاسفة الصوفية فى دعاواهم المسقطة للتكاليف الشرعية أو المزهوة المغرورة باحتواء علم الأولين والآخرين ، وفى دعاواهم بالتسوية بين الحلال والحرام والتفرقة بين الباطن والظاهر أو بين الحقيقة والشريعة ، وفى دعاواهم برفض الأحكام ورعونتهم فى أقوالهم بأن الله مستغن عن أعمال عباده ، وازدرائهم الفقهاء والمفسرين والمحدثين والتطاول عليهم . يقول الغزالى[1] عن هؤلاء المدعين المنحرفين (ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامى والألفاظ ، لأنه تلقف من ألفاظ الطامات والمقامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين الإزراء فضلا عن العلوم ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق ، وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار النافقين ، وعند أرباب القلوب من الحمق الجاهلين) . (ومنهم من يدعى الوجـــد ويزعم أنه واله بالله ، ويدعى حب الله قبل معرفته ، ثم لا يخلو عن مقارفة ما يكره) . (وفرقة وقعت فى الإباحة، وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملى . . . . .) ويؤكد الغزالى درجة المعرفة لدى هؤلاء . ومكان حقيقة المعرفة منهم حين يقول فى دقه : (ومثالهم مثال من يرى كوكبا فى مرآة أو فى ماء فيظن أن الكوكب فى المرآة أو فى الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور ، وأنواع الغرور فى طريق السلوك إلى الله لا تحصى[2]) . ثم يعود فيعطينا درساً عن فائدة الاختلاف بين الآراء السالكة طريق المعرفة ليقرر لنا نتيجة تجربته الصائبة منذ عهد صباه ، فى مجانبة التعصب والتشيع دون فهم ، ومجانبة التقليد حتى فى أمور العقائد الموروثه (ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات الا مايشككك فى اعتقادك الموروث فناهيك به نفعا ؛ فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر فى العمى والضلال[3]) .

---

(١) الغزالى : إحياء ج ٣ : ٣٤٨ ، ٣٥٠ والمشكاة ، ١٢٢ ، ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق فى الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ وانظر المنقذ من الضلال ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) المصدر السابق للغزالى فى المنقذ وفيصل التفرقة .

ثانياً : الحدس الإيجابي لدى الغزالي : عرفنا رأى الغزالى فى مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة، وتتعرف الآن على رأيه فى الحدس أو الذوق الصوفى وإيجابيته لنتعرف من خلاله على الجانب المقابل من التصوف غير الإيجابى ، ولنصل مع الغزالى فى هذا الجانب إلى رأية فى جوهر المعرفة وهو المحبة .

إن الأصل الفلسفى لقيام هذا المصدر الجوهرى من مصادر المعرفة اليقينية لدى الغزالى وغيره اعتقاد أن الكثرة التى يعج بها العالم الحسى ، وتشيع كذلك فى أفكارنا العقلية لا بد أن يكون لها مبدأ يوجدها وهو الله — ولما كان لا تدركه الأبصار ولا العقول فلا بد أن تكون هناك ملكة خاصة تهىء له أسباب الوصول أو الاتصال أو الاتحاد أو الحلول حسب المذاهب الصوفية المختلفة . والغزالى كما ذكرنا وفصلنا لا يؤمن بهذه المذاهب التى تتعدى مفهوم الوصول إلى أية صورة من صور الانحراف الأخرى ، هو يقسم التعليم إلى نوعين تعليم إنسانى اكتسابى قوامه الفطرة الصحيحة والاستعداد للتلقى والتعليم القائم على الكتاب والسنة من المربى السليم ذى القدوة الحسنة ، وهو معروف ، وتعليم ربانى (لا واسطة فى حصوله بين النفس والبارى وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف[1]) .

ويحدثنا الغزالى عن خطوات العلم اللدنى التى بها يفيض من فوق ، فيقول : (إن هذا العلم اللدنى يكون بعد التسوية كما يقول الله تعالى : (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا)[2] ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه : الأول تحصيل العلوم جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . الثانى الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة التى أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : (من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم) . الثالث التفكر ، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ٤٠ .

(٢) آية ٧ من سورة الشمس (٩١) .

عليها باب الغيب ، كالتاجر الذى يتصرف فى ماله بشرط التصرف السليم ينفتح عليه أبواب الربح ، و إذا سلك طريق الخطأ وقع فى مهالك الخسران . فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب عالماً كاملا عاقلا ملهماً[١] مؤيداً . . .)

وإذا كان الغزالى قد حدد لنا فى منهجه الصوفى أن مفتاح أكثر المعارف أو اصفى المعارف هو : (قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى) ، ومن هنا ينبثق العلم اللدنى عن طريق الذوق أو الحدس الصوفى — إذا كان هذا ما حدده لنا فى تجربته ؛ فإنه لا يتفق مع الصوفيه فى نقطتين: الأولى : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سايرهم فى أن الحياة الدنيا وهم لا حقيقة له ولا وجود له ، وهذا مصدر وحدة الوجود . الثانية: اعتقاد من أعتقد منهم ومن سايرهم فى أن الدنيا مصدر الشر وأس كل بلاء . والغزالى الواعى يصل بنا إلى حقيقة هامة هى أن الاعتقاد بعدم الدنيا أو وهميتها — ذلك الاعتقاد المرتبط بأن الدنيا أصل الشرور والبلاء يؤدى إلى تناقض يسقط نظرة أصحابها وتسقطهم معها فى بحر الباطل . (فالشىء الوهمى لا يمكن أن يكون مصدراً لأية حقيقة[٢]) ، فإذا كانت الحياة الدنيا التى نعيش فيها ليست حقيقية ، فكيف نقول بعد ذلك بأنها المصدر لأية حقيقة ما ؟ ومن هنا تتحدد قيمة التصوف الإيجابى والتصوف السلبى . فالتصوف السلبى الذى يحاربه الغزالى فى مختلف نظرياته الإيجابية ينكر على التصوف السلبى فى مختلف نظرياته وصور أعتقادته بأن الجسد سجن للنفس ، وأن الحياة الربانية ، لا تقوم إلا على أساس محو الجسد ، فإن الجسد ليس سجن النفس بل بيتها الذى تسكن إليه وهى راعيته المؤلفة بينها وبينه ، والحياة نفسها ليست سجناً ، بل هى ميدان للتعرف على جوانب

---

(١) المصدر السابق للغزالى فى الرسالة اللدنية .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ٣٦ ، ٣٧ — ٤٠ ، ٨٤ وانظر المنقذ ص ٤٠ وانظر المستصفى من علم الأصول له أيضاً ص ٣ .

الخير والعمل بشرعة الله وسنن رسله ، على أساس من حب الله الذى هو مدد يستعان به على مواجهة الصعاب والعروج بهذا الحب إلى المعرفة الحقة[1] .

الخطير هنا لدى الغزالى هو مذهبه المفتوح ، فالحدس فى التصوف السلبى قد يكون مصدراً يقينياً من مصادر المعرفة ، ولكن عند صاحبه فقط أى أنه هنا يكون مصدراً فردياً . والعكس فى التصوف الإيجابى ، فأمره مشترك وبابه مفتوح . لكن مجال الوهم فى الجانب السلبى كثير ، ولهذا كانت كثرة الشطحات والدعاوى التى ازدحم بها الجانب السلبى فى نظريات الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود . وقد توسعت الفلسفة الحديثة فى تحليل مفهوم الحدس كما فهمه الغزالى فذكرت أن الذوق الذى يعتمد عليه التصوف الإيجابى ذوق من نوع خاص نستطيع أن ننظر إليه على أنه تفوق على العقل أو معرفة فائقة للعقل « Supra—intellectelle »أو مقدرة فائقة للعقل المطمئن ، أو أنه شفافية عقلية لا يشعر بها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلى زماناً طويلا أكسبته الخلوة العقلية فيه نوعاً من الذوق ، وقد أدرك ذلك حديثا برجسون (ت ١٩٤١ م) فى كتابه (منبعا الدين والأخلاق) ، وفى كتابه « التطور الخلاق » . كما أدرك ذلك أيضاً وليم جيمس (ت ١٩١٠ م) فى كتابه تنوع التجربة الدينية[2] ، وهو ما أدركه قبلهما الغزالى بقرون حين « قعّد فلسفة الذوق على أساس صاعد من العقل ، فحطّم التعارض القائم بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة الحدسية ، بل جعل الحدس سمواً للاستدلال ومقدرة فائقة للعقل . والغزالى الذى اشترط لانبثاق المعرفة اللدنية (تحصيل جميع العلوم ، وأخْذَ الحظ الأوفر من أكثرها) . هو الغزالى الذى دعانا لتجربته التى أنكرت التقليد الأعمى منذ الطفولة ، هو الغزالى المتطور الذى أكد : أن الحقيقة (هى فقه النفس)[3] ، وأن اليقين هو الإيمان

---

(١) الغزالى : إحياء جـ ٤ ، ٢٧١/٢٨١ — ٢٨٤ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، انظر عن برجسون ص ٤٢٢ ، ٤٣٣ وعن وليم جيمس ٤٠٠ ، ٤٠٨ وانظر على استقصاء كتاب التطور الخالق ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(٣) الغزالى : ميزان العمل ص ٣٦ ، ٨٤ .

كله) ، (ولا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم ينفتح للقلب طريقه)[1]. ولا بد من توفيق الله — هذا التوفيق الذى إذا انتفى (انتفى لفقده الوصول إلى شىء من الفضائل)[2].
وهو هو الغزالى الذى كان يهاجم أرسطو حين هاجم الفارابى وابن سينا والمدرسة التقليدية المشائية فى الإسلام ، وقد رأى لزاما عليه أن يحارب أرسطو باسم المسلمين على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم كما يقول دى بور[3].

وهو هو الغزالى الأصيل الذى اتخذ سلاح أرسطو حين هاجمه، ليؤكد عدم كفره بقوانين الفكر الأساسية التى هى كالقضايا الرياضية ، وليؤكد أنه حين يريد مناظرة الفلاسفة بلغتهم بيَّن أنهم لم يفوا بشىء من ذلك فى العلوم الإلهية التى ليس مكانها أو مجالها العقل واستدلالاته[4]. فهو لم يهدم الفلسفة فى ذاتها ، ولكن منهج الفلاسفة فيما وراء العقل . لقد كان الغزالى فى الواقع أعمق من هذه النظرات السطحية . فقد كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقالات العارضة . وهو حين كتب تهافت الفلاسفة فى صدر شبابه ونضجه الفلسفى فتت وحلل مزاعم ودعاوى الفلاسفة ليرى منها ماهو ضرورى بديهى ، وما هو نظرى استدلالى ، فإذا لم يجد لهم برهانا استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لاتنافى العقل ، وأقر لها بالضرورة[5]. من هنا أدرك المسألة الدينية أعمق مما ادركها الفلاسفة الذين حسبوا الدين انقياداً أو ضربا من المعرفة حقائقها أدنى من الفلسفة ، فأكد الغزالى شطط هذا كله حين أكد أن الدين ذوق وتجربة من جانب العقل والقلب ، وليس مجرد أحكام شرعية ، كما أكد عدم التعارض بين الذوق والعقل واعتبر الذوق هو المعرفة الفائقة للعقل كما ذكرنا .

نصل من حديثنا مع الغزالى فى فلسفته للمعرفة إلى ربط الحب بالمعرفة ، وتحليله النفسى لفلسفة المحبة تحليلا لا يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وصل إليه الفلاسفة المحدثون .

(١و٢) الغزالى : المصدر السابق لميزان العمل ص ٨٤ وانظر الإحياء حـ ١ ، ٧٢ وما بعدها .
(٣) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبوريدة ص ٢٥٥ ، ٢٧٢ .
(٤و٥) الغزالى تهافت الفلاسفة ص ١٣و١٤ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦ .

هل يسبق الحب المعرفة ؟ وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؟ أم أن المعرفة هى التى تتقدم على الحب بحيث يكون نتيجة لها ؟... الغزالى يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك (إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجماد بالحب ، إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك)[1]. ولما كانت الحواس هى المصادر الأولى للمعرفة ، فإن الغزالى يصل من هذا إلى التفريق بين أنواع السعادة الحاصلة لكل مصدر من مصادر المعرفة حسية وعقلية وذوقية ، فيسبق الغزالى بهذا « اسبنوزا ،ت ١٦٧٧ م » فى الفلسفة الحديثة فى البداية والنهاية وفى المنهج أيضا .

يقول الغزالى [٢]:(إن لكل حاسة لذة ينشأ عنها حب لما تدرك . فلذة العين فى النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهيجة ولذة الأذن فى سماع النغمات الشجية ، وهكذا). على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة إختصت إدراك الروحانيات والإلهيات التى لاصلة بينها وبين عالم المادة . وهذه الحاسة يسميها الغزالى عقلا ، أوقلباً أو نوراً ، والحب الناشىء عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنية مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشىء عن الإدراك بالحواس الظاهرة ، فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولهذا كان العقل الباطن ، أو النور الكامن أقوى وأرقى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة . ولهذا كانت اللذة الحاصلة فى باطن الإنسان (إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التى تقابلها ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة) .

هذا الذى يقوله ويحلّله الغزالى هو ما وصل إليه اسبنوزا [٣] فى فلسفته للمحبة المتولدة من المعرفة الحدسية (Connaissance intutive) أو المعرفة التامة بالجوهر

---

(١)،(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ج٤، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧١، ٢٨١، ٢٨٢. ج٣، ٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) اسبنوزا Spinoza : Ethique V. Proposition XXXII

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

الإلهى (Connaissance Adéquate) ولما كانت المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة كانت معرفة الله حدسية مطلقة ، لأنها معرفة كاملة (على نحو ما نستيقن من وجود النور لمجرد إدراكنا له) ، كما يقول اسبنوزا[١] . وهذه المعرفة الكاملة التامة المطابقة واضحة ، بينما المعرفة الجزئية الإنسانية فيما بينها وبين الناس والأشياء ليست واضحة ، بل تتميز بالغموض لا الوضوح والتعقد لا البساطة . . .

وما وصل إليه الغزالى فى تمييز درجات السعادة تبعاً لمصادر المعرفة ونوع محبتها وصل إليه « اسبنوزا » حين انتهى إلى أن (كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة «المعرفة الحدسية» يحدث فى أنفسنا لذة أعظم مما نشعر به من اللذة العقلية واللذة الحسية[٢]).

وعلى هذا فإن حب الله حباً عقلياً ذوقياً إنما ينشأ عن هذه المعرفة الحاصلة بطريق المعرفة الحدسية الكلية ، (لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ، وهذا فى رأيه هو حبنا لله لا من حيث تصورناله حاضراً بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلى) . وهذا هو ما يسميه « إسبنوزا » (بالحب العقلى لله)[٣] .

ولما كانت غاية الغزالى من فلسفته للمعرفة عامة هى الحرص التام على سلامة التوحيد، فقد ارتبطت نظريته فى المحبة والمعرفة بنظريته فى التوحيد[٤] . فالله وحده المعبود المتفرد (الذى لا يقبل المعية بحال لأنها تستوجب المساواة فى الرتبة ، وهذه المساوة نقصان فى الكمال) ، (وإذا كان الكمال من كيفيات الألوهية فإنه يصير من هذه الناحية موضوعات للمحبة عند الإنسان)[٥] ، ولكن الغزالى الحصيف لا ينسى أن يعود فيؤكد أن من كمال المعرفة . . (الاعتراف بالعجز عن معرفة الله[٦]) . وهنا يصل بنا الغزالى إلى العمق النفسى فى تحليله للمحبة، فيقول إنها معاناة (والمحبة معاناة حتى تصل إلى الكمال، لأنه لا بد أن تستغرق كل القلب)[٧] . فإذا ذكرنا أن ابن القيم السلفى « ت ٧٥١ هـ »

---

(١) Goblot : Vocab. Philos p. 24,

(٢) و (٣) Spinoza : Ethique V-proposition XXXII
وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ ، ١١٨ .

(٤) و (٥) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وانظر ٢٤٣،٣ ، ٢٤٤ .

(٦) و (٧) : الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وانظر جـ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤

قد مضى فى ركب الغزالى السنى فى نظراته المحبة والمعرفة وخاصة فى الصلة[1] بينهما ، وأن ابن القيم السلفى فى الوقت نفسه تلميذ ابن تيمية « ت ٧٢٨ هـ » فى تراثه الفكرى السلفى عامة والصوفى خاصة فإننا نضع بهذا أمام الباحثين مجالات جديدة لدراسة الصلة بين التصوف السنى والسلفى ومكان كل منهما بالنسبة للآخر ، وبالنسبة للمنهج الإسلامى .

ثالثاً : الغزالى الفيلسوف الأخلاقى ونظراتة الفلسفية الأخلاقية :

أمران خطيران وقعا فى بحوث الدارسين لدى التقوى الإسلامية ومعناها الصوفى الإسلامى ، ولدى فلسفة الأخلاق عند الغزالى ، وهما أمران سببا كثيراً من الشطط فى البحث والبعد عن الصواب . أما الجانب الأول جانب التقوى القرآنية وصلتها بمفهوم التصوف الإسلامى فأوضح مثال فيها للبحوث الخاطئة ماذكره الأستاذ «هانز هينرش شيدر» فى بحث ضخم عن الشرق والتراث اليونانى ترجمه وحققه ونشره الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، لكنه لم يناقش هذه النقطة الخطيرة على الإطلاق . يقول هانزشيدر[2] : إن التقوى فى الجانب الإسلامى نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحى . ويؤكد (أن الجانب الباطنى من الإسلام أعنى تقواه نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحى ، وأن الصورة للتقوى الجديدة هى التصوف الإسلامى) . وإذا كان « هانز » يقصد التقوى بمعنى الرهبنة المسيحية وتقاليدها فرأيه صحيح ولكنه يعمم التقوى ، ثم لا يفهم أن التقوى الإسلامية بمفهوم القرآن والحديث والتصوف الإسلامى الصحيح بعيدة عن تقاليد الرهبنة ومضمونها ، لأن الرهبانية ضد روح الإسلام وقد أنكرها القرآن والحديث ومن اقتدى بهذا النموذج المسيحى من المتصوفة فى الإسلام ، فهو بعيد حقا عن التصوف فى مفهومه الإسلامى كما سنرى مع ممثله الأكبر الغزالى .

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٣ ، ٢٢٤ ومابعدها .

(٢) هانز هينرش شيدر : الشرق والتراث اليونانى بحث فى كتاب (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية مترجمات عن كبار الباحثين قدمها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٠٠ ، ١٠١ .

أما الجانب الثانى حول الأخلاق عند الغزالى فحسبنا اتهام الغزالى من كثير من الباحثين[١] بأنه فى فلسفته الأخلاقية دعا إلى الهروب من الحياة . والواقع كما رأينا ، ونرى أن الغزالى كان أول مفكر إسلامى دَوَّن وَفَلْسَفَ علم الأخلاق على أساسه الإسلامى ، ولا صحة مطلقاً أنه انتحل النموذج المسيحى كغيره ، لأن المضمون المسيحى أخروى لا يرتبط بالأرض ، وهو متفق مع بيئته وزمانه . ونحن لا ننكر دخوله فى التصوف الإسلامى ولكن فى الصورة السلبية المتراجعة لا «الصورة الإيجابية» . الواقع أن فلسفة الأخلاق كما ألهمت من ديننا ، وكما فلسفها الغزالى : لها أبعاد ثلاثة : (١) البعد النفسى الذى يعنى الفرد مع نفسه ، ومشاعره مع ربه ، وهو صلاته ونسكه . (٢) البعد الاجتماعى وهو يعنى مجتمعه ، وبيئته ، وحكومته ، ومعاملاته مع الناس . (٣) البعد الميتافيزيقى وهو يعنى عقيدته ، ومبادئه ومثله . ثم هى أولا وأخيراً ليست تابعة للنظرة اليونانية فى مضامينها القديمة أو الحديثة ، وليست قائمة على الفضائل الفردية ، بل هى مجموعة من الفضائل العقلية والعملية الفردية والاجتماعية الملتمسة من سماء وأرض العقائد والعبادات والمعاملات ، كما فلسفها الغزالى بمنهج دينه فى مزرعة الآخرة كما يقول فى مصطلحه الدقيق[٢] .

إن الغزالى كان أول من ربط بين الشرع والعقل ربطاً فلسفياً منهجياً دقيقاً . ومافصله الغزالى فى القرن الثانى عشر الميلادى «ت ١١١١ هـ» فى تربية العقل وتأديبه بالشرع هو ما فاسفه اسبنوزا « ١٦٧٧ م » فى القرن السابع عشر فى فلسفته (لوسائل شفاء العقل وتطهيره ، لكى يجيد معرفة الأشياء) ، (وليمكن التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة[٣]) .

---

(١) الدكتور زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى ص ١٥ ، ١٩٢٤ وهى نص رسالة الدكتوراه لزكى مبارك (ت ١٩٥٢ م) وهى من أوضح الأمثلة على ذلك

(٢) صلاح الدين السلجوقى . مقدمة فى علم الأخلاق ٤ ، ١٠ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٥ ومابعدها ، ١٩٥٧ .

لاشك أن تساؤل الغزالى فى فلسفته الأخلاقية عن مكان العقل والشرع ، والصلة بينهما تعطينا أقوى دليل على إيجابية الغزالى . يقول الغزالى : (وإذا ذم العقل فما الذى بعده يحمد ؟ وكيف يذم العقل الذى يعرف به الشرع ؟ . إن العقل المنزه عن الخبث والذى لا تشوبه عاطفة مريبة تدفع به إلى هدم العقيدة يشبه العين السليمة من الآفات ، فى حين أن الشرع يشبه الشمس التى يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً[١]) .وتطبيقاً للمنهج الإسلامى العلمى الذى صحح نظرية الإبصار فى خطئها الهلليني قروناً عديدة يؤكد الغزالى أن العين (العقل) لا ترى الأشياء إلا فى ضوء الشمس (الشرع) بشعاع من الأشياء ذاتها — هذا الشعاع يتآلف على تفهمه الشىء ذاته بنور من الشرع والعقل (الشمس والعين) . ولقد مجد الغزالى العقل فى معرفته الفائقة ، حتى أوصله فى حاسته الذوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة التى (تصبح عند العقل ظاهرة[٢]) . فإذا رجعنا مع الغزالى منذ صباه تذكرنا فى منهجه العلمى أنه كان منذ البداية ينفر بفطرته من التقليد ، ولهذا طرح وأسقط كل ما فى عقله من الأراء السابقة ، ولكنه بعد أن وصل إلى منهجه اليقينى كان يقلد الشرع فيما عجز العقل عن تفهمه باستدلالاته المضطربة مع الخائضين المختلفين فى أنفسهم وفيما بينهم ، والتقليد هنا ليس تقليدا ولكنه تسليم عقلى . وقد اعتمد الغزالى فى هذا التسليم العقلى على موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم (القسطاس المستقيم) .

يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم[٣] : (لقد تعلم (الغزالى) هذه الموازين ووزن بها جميع المعارف الإلهية ، بل أحوال المعاد ، وعذاب القبر ، وعذاب أهل الفجور ، وثواب أهل الطاعة ، فوجد أنها موافقة لما فى القرآن ، ولما فى الأخبار ، وتيقن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه التزم فى هذا التصديق الحازم دستوره) — هذا الدستور

---

(١) و (٢) الغزالى : ميزان العمل ص ٣٠ ، ٣٢ وانظر أيضاً معارج القدس ٥٩ ، ٦١ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٦٨ ، ١٧١ وانظر الإحياء للغزالى أيضاً ج ٣ ، ٣٩٣ طبع ١٩٥٧ .

الذى أوجب على الغزالى : أن يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال — ذلك الرأى الذى كان يكرره عن الإمام على رضى الله عنه فى قوله (لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله) .

هذه الموازين التى استخدمها الغزالى وفصل فيها البحث الدكتور محمود قاسم لم تكن قاصرة لدى الغزالى على معرفة الأمور الدينية بل الدنيوية أيضا من حساب وهندسة وطبيعة ، [فإن كل علم حقيقى غير وضعى ، فانى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين . كيف لا وهو القسطاس المستقيم ، والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن فى قوله (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط[1])] .

(ولا شك أن المراد بالميزان عند الغزالى ليس هو الرأى أو القياس الذى يستخدمه المتكلمون وبعض أصحاب المذاهب الفقهية ، لأن هذا النوع من الميزان صديق جاهل للدين فى نظر الغزالى ، وهو شر من عدو عاقل فهو أقرب ما يكون ميزانا للشيطان) ، (وهو الاستدلال الذى استخدمه المعتزلة لكى يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده ، وكان السبب فى استحسانهم لهذا الرأى أنهم ظنوه سبيلا إلى تقرير العدل الإلهى[2]).

هنا يصل بنا الغزالى إلى نقطتين خطرتين فى فلسفته الأخلاقية العقائدية حين يدحض نظرية المعتزلة فى قولهم بالأصلح ، ويصل إلى صلب فلسفته ورأيه فى الحسن والقبح ، وأنه لا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع بعقل . .

يقول الغزالى وهو يناقش المعتزلة (لو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما انتهوا إلى رأيهم هذا ، إذ كان ينبغى لهم أن يقولوا حسب منهجهم : لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أنه غير واجب) ، (وإلا لحق للكفار فى اسفل درجات النار أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين أما علمت أنا إذا بلغنا

---

(١) الغزالى المصدر السابق فى ميزان العمل ومعارج القدس . (الآية رقم ٢٥ من سورة الحديد ٥٧)
(٢) الدكتور محمود قاسم المصدر السابق .

كفرنا ؟ فهلا أمتّنا فى الصبا ، فإنا راضون بعشر درجات الصبيان ، فعندئذ لا يبقى للمعتزلى جواب يجيب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله سبحانه . . . [1])

وهنا يصل الغزالى إلى فلسفته فى معرفة الخير والشر فلا يجعل العقل وحده المقياس فى معرفة الحسن والقبيح من الأعمال ، ولكنه لا يهمله تمام الإهمال كأهل السنه الحرفيين أو كالسلف المتوقفين عند ظواهر النصوص ، بل يرى الرجوع فى هذه الناحية للعقل أو الشرع معا (فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور) (والعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس) (والعقل يعلم كليات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة) (والعقل كالبصر والشرع كالشعاع . ولن يغنى البصر مالم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن البصر أيضاً ،فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده ، فمالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج لم يضىء الزيت) (فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل[2]) .

والغزالى الفيلسوف العالم لا يترك تقريره للشرع كعقل من خارج، وللعقل كشرع من داخل — لا يترك هذ التقرير بعد تحليله دون سند من ينبوع المعرفة الخالد القرآن والشرع عقل من خارج لأن الله سلب العقل عن الكافر فى قوله « صم بكم عمى فهم لا يعقلون[3] » والعقل شرع من داخل لأن الله قال فى صفة العقل (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم[4]) فسمى العقل دينا ، ولما كان الشرع والعقل متحدين قال : (نور على نور[5]) .

---

(١) ، (٢) الغزالى ج ١ ، ٧٤ وانظر المعارج ، وميزان العمل المصدر السابق .
(٣) آية ١٧١ من سورة البقرة ٢ .
(٤) آية ٣٠ من سورة الروم ٣٠ .
(٥) آية ٣٥ من سورة النور ٢٤ .

من هذه النقطة الأخيرة نجد أن ما ذكره الدكتور زكى مبارك[١] فى كتابه ورسالته عن الغزالى ، حين قال : (الغزالى أشعرى يدين بما يدين به أهل السنة فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع ولا ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع . والواقع أن الأشاعرة يجنون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكون إلا بالشرع فالزنا عندهم قبيح لا لضرره كما يحكم العقل ، بل لأن الشرع حكم بقبحه وعلى ذلك فلو حكم الشرع بحسن الزنا لكان حسناً) . ولو فهم الدكتور زكى مبارك « رحمه الله » معنى توكيد الغزالى أن الشرع (عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وأن العقل كالأس والشرع كالبناء . . .) — لما وقع فى هذا القياس المضطرب . ولكن هذا الموضوع يحتاج منا إلى تفصيل ؛ فقد آخذ زكى مبارك الغزالى وشن هجوماً عنيفاً عليه لقوله[٢] :(إن العمل ليس شراً إلا لأنه ضار ،وليس خيراً إلا لأنه نافع) فالكذب كما يقول الغزالى(ليس حراماً لعينه بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره)والواقع أن الغزالى بهذه النظرة الغائية البراجماتية (وهى إحدى نظراته) على صواب . يقول الغزالى[٣] : (فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق والكذب جميعاً ، فالكذب فيه حرام إن أمكن التوصل إليه بالصدق ، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً) (وللإنسان أن يكذب إن سأله عن ماله ظالم فله أن ينكره ، أو سأله عن سر أخيه فله أن ينكره ، أو يأخذه سلطان فيسأله عن فاحشة ارتكبها بينه وبين الله فله أن ينكر ذلك ليحفظ دمه وماله وعرضه بلسانه و إن كان كاذباً) ولكن الغزالى لا يترك الحبل على الغارب ، فيبرر كل وسيلة لأية غاية (فالكذب مثلا لاينبغى أن يقترف كلما كانت له فائدة ، بل لا بد أن تكون فائدته أقوى من الصدق لأن الأصل فيه التحريم[٤]) .

---

(١) الدكتور زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى ص ٩٣ وما بعدها . وانظر الإحياء جـ ٢ ، ١٣٩ . الدكتور زكى مبارك (ت ١٩٥٢) .

(٢و٣و٤) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٣ ، ٣٤١ ومابعدها وأيضاً جـ ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ وانظر الأربعين ١٨٠ ، ٢٢٦ .

فإذا عدنا إلى النظرة الثانية للحكم الأخلاقى غير النظرة الغائية البراجمائية وجدنا الباعث أو النية وهى موصولة بالنظرة الغائية ، ومرتبطة بها تمام الارتباط ، هنا نجد الفيلسوف الأخلاقى فى أوضح صورة ،وأن الغزالى هنا ليبدأ بالحديث الشريف « إنما الأعمال بالنيات » ، ثم يقول ذاكراً السبب فى أنه لا قيمة للعمل بدون نية ، والغزالى يصل فى فلسفته بين النية والإرادة ، فيعبر عن النية بالإرادة وعن الإرادة بالنية ، وإذا كانت النية هى التى تقوم بالعمل بالمعنى الإرادى فمن الخير أن تكون قوية (لأنه كما تكون الرغبة فى عمل طيب أو النفرة من عمل خبيث يكون جزاء العامل فيكثر أجره إن قوى حبه للخير وبغضه للشر[١]) . إن الغزالى يؤكد أن الأعمال بالنيات (لأن الأعمال تابعة لا حكم لها فى نفسها ، وإنما الحكم للمتبوع[٢]) . إن الغزالى هنا أيضاً عالم نفسانى (فلا قيمة للصوم عنده إن أراد الصائم الانتفاع بالحمية ، ولا للعتق إن أراد السيد أن يتخلص من مؤونة عبده ، ولا للحج إن أراد المرء أن يصح مزاجه بالحركة والانتقال ، ولا للغزو إن أحب الشخص أن يتعلم أسباب الحروب[٣]) . والغزالى يصل من هذا ، ومن ربطه بين النية والإرادة وتفسيرهما بمعنى واحد مترادف إلى أخطر نقطة فى موقف الإنسان من الله ومن نفسه ، وهى المسئولية . فالنية أو الإرادة مرتبطة بالمسئولية أو بمعنى أدق،النيةأو الإرادة شرط للمسئولية وشرط للجزاء .والغزالىهنا يقوم بتحليل نفسى دقيق حين يفسر الحركة النفسية فى إقبالنا نحو تنفيذ عمل ما خيراً كان أو شراً جميلا كان أو قبيحاً ،أو فى رجوعنا عن عملية التنفيذ ، ويصل إلى رأيه فى الغافل والناسى فى أن الذى يعمل وهو ناسى أو غافل لا يؤاخذ استناداً لقول الله : (لا تؤاخذنا إن نسينا أو خطأنا[٤]) . بمعنى غفلنا ، لأن القلب لا يتأثر بما يجرى فى الغفلة ، ويؤكد لنا رأيه العقائدى الأخلاقى فلا يقول بإرادة مطلقة ، ولا بعجز مطلق : (فالله خلق القدرة

(١و٢و٣) الغزالى : إحياء ج ٣ ، ٣٤١ وما بعدها ، وانظر أيضاً له : فوائد اللآلىء ١٠٥ ، ٢٤٨ ، والأربعين ٢٢٧ ، ١٨٠ وميزان العمل ٨٢ ، ٨٣ .

(٤) آية ٢٨٦ من سورة البقرة ٢ .

والمقدور جميعاً ، وخالق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخلق للرب وأما الحركة فخلق للرب ، ووصف للعبد ، وكسب له . فإنها خلقت مقدورة بقدرة هى كسب وصفة ، وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً) .

ثم يعود فيتساءل تساؤلا دقيقاً (وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية ؟ وكيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وإعدادها ؟ . وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب)[1] .— والعجيب أن الدكتور زكى مبارك[2] هنا أقر رأى المعتزلة ورفض رأى الغزالى . فإذا عدنا إلى فلسفته للنية نجد أنه يصلها أيضاً بمقام الإخلاص ، ولهذا هاجم الغزالى غلاة الصوفية اصحاب الدعاوى والشطحات لخروجهم عن حد الأدب مع مقام الله . لاحظ ذلك ابن طفيل [3] حين قال : (إن بعضهم قال سبحانى ما أعظم شأنى . . وأنا الحق . . وأما الشيخ أبو حامد الغزالى رحمه الله فقد أدبته المعارف وحذقته العلوم) . وهو لهذا أيضاً هاجم القائلين بإسقاط التكاليف على أساس دعوى الاتصال ، ودحض مزاعم مدعى التصوف عند وقوفهم بعجبهم وريائهم وتمسكهم بشكايات ورسوم وهيئات . فهذا فى نظر الغزالى تصوف (يزعم حضور القلب مع الله كما يزعم خلوص القصد له)[4] ، (ويقترب من هذا خفض الصوت وإغارة العينين وذبول الشفتين ، ليستدل بذلك على أنه مواظب على الصوم ، وأن وقار الشرع هو الذى خفض صوته ، والجوع هو الذى أضعف قوته) (ومن الرياء تشعيث الشعر ،

---

(١) الغزالى إحياء ج ٣ ، ٣٣ وج ١ ، ١٢٠ .

(٢) زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى ١٠٤ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٤٠٤ ، ١٩٣٥ .

(٤) الغزالى : إحياء ج ٣ ، ١٦٠ ومابعدها .

وحلق الشارب ، وإطراق الرأس فى المشى والهدوء فى الحركة دون سبب ، وإبقاء أثر السجود على الوجه ، وغلظ الثياب وتشميرها إلى قريب من الساق ، وتقصير الأكمام وترك تنظيف الثوب والتطويل فى الركوع والسجود)[١] .

إن اتجاه الغزالى الصوفى وسيلة لغاية الكمال الخلقى على أساس (من تطهير القلب وتنقية النفس ، أى تجرد من العجب والرياء وتحقق للصدق والإخلاص ، والصادق لا يعجب بنفسه ، والمخلص لا يرائى الناس[٢]) ، وهنا يبدو جوهر فلسفة الغزالى الأخلاقية فى مصطلحه الدقيق (استواء السر والعلن) ، الذى حل مشكلة علم النفس الحديث فى القرن العشرين. فجميع الأعمال لا تصح إلا (بنيّةٍ وإرادة وعلم) . والصدق (هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن) (وبالصدق تتحقق جميع المقامات والاحوال والصدق الاستقامه[٣]) . . من هنا نعرف ونعلم علم اليقين مع الغزالى أن (التصوف قصد ونية واستقامة وصدق قبل أن يكون حركة وسكونا[٤]) (ولا بد للعبد من النية فى كل حركة وسكون) ، ولكن ليس شيء أصعب على المريد من حفظ النية والعمل بها وتحقيقها . فإن (النية والعمل بهما تمام العبادة . فالنية أحد جزأى العبادة ، لكنها خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب ليميل إلى الخير ، وينفر عن الشر ، فيتفرغ للفكر والذكر الموصلين له إلى الأنس والمعرفة اللذين هما سبب سعادته القصوى[٥]) .

ويمضى بنا الغزالى فى عرضه التحليلى فيقول : (فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض ، بل خضوع القلب) (وليس المقصود من الزكاة إزالة الملك بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب من المال) . (وليس المقصود من التضحية لحومها ولا دماؤها ولكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى[٦]) .

---

(١) الغزالى إحياء ج ٣ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٢و٣و٤و٥و٦) الغزالى : إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ /ج ١ ، ٧٤ أيضاً ج ١ / ٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ١٤٤ والأربعين ١٦٥ ، ٢٢٦ . ٢٢٧ فوائد اللآلىء ٢٤٨ . ٢٤٩ ، ١٠٥ .

فإذا توقفنا قليلا عند فلسفته للخشوع بمعنى حضور القلب عند الصلاة واشتراطه الخشوع أو حضور القلب أساساً لصحة الصلاة خلافاً لإجماع الفقهاء . رأينا جديدا من المعرفة اليقينيةفى علم الفقه الصوفى لدى الغزالى — علم الفقه الذى أسماه بعلم الآخرة وعلم القلوب وعلم اليقين كما سمى أصحابه علماء الآخرة[1] .

إن الغزالى قد بين لنا هنا أن من قلد واقتدى دون إحساس أو إدراك أو تعمق يلتمس علم الآخرة وفقه الآخرة فى العبادات والمعاملات لم (يزرع للآخرة شيئاً) والغزالى هنا لا يطعن الفقهاء كما طعنوه ، فهو يقول[2] فى دقة : (إنهم لا يتصرفون فى الباطن ولا فى طريق الآخرة ، بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح ؛ فأما ما ينفع فى الآخرة ، فليس هذا من حدود الفقه) وما ذكرناه ليس طعناً فيهم ، بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم منتحلا مذاهبهم ، وهو مخالف لهم فى الواقع ! ! ! . ولا ينسى — الغزالى — أصحاب الدعاوى المتطرفة من الصوفية حين ناقش أصحاب الدعاوى الجامدة على السطوح والشكليات من الفقهاء ؛ فإن الغزالى كما أبطل الصلاة البعيدة عن الخشوع أو حضور القلب — أبطل أيضاً دعوى ذكر الله فى الغيبوبة والسكر ، فالله يقول : (أَقِمِ الصلاةَ[3] لِذِكْرِى) . (والذكرَ صحو ، لا إغفاء أو طريق للغياب عن الله)[4] . ويعود الغزالى فيتساءل فى إنكار دقيق لمن أسقطوا التكاليف بدعوى الاتصال فى السكر والغيبوبة (وإذا كان ذلك مع الغافل فى الصلاة ، فكيف يكون مع التارك لها ، بل كيف يصل من ترك العبادة بحجة أنها للعوام ؟) (إن حضور القلب هو روح العبادة وإن أقل ما يبقى به رمق الروح هو هذا الحضور)[5] . ولا شك أن فى تعبير الغزالى برمق الروح ما يؤكد روعة دقته الفلسفية . وصلنا إلى فلسفة الغزالى فى النية والغاية

(١) الغزالى : إحياء ج ١ ، ١٦١ .

(٢) الغزالى إحياء : ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١/ ج ١ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

(٤ و٥) الغزالى إحياء ج ١ ، ٣٩٣ وأيضاً ج ١ ، ٧٤ ، ١٤٤ وأيضاً ميزان العمل ٣٠ ، ٣٢ .

وربطه بينهما كأساس للحكم على العمل والفعل ، فإذا أضفنا أنه فى فلسفته الأخلاقية لا يبوب الرذائل ، ولا يقيم لها حدوداً وموازين أدركنا أمرين خطيرين : الأول هو سبقه وسموه عن الفلسفة الحديثة فى قياسها للذات وعواقبها ونقائها وعدم نقائها ، كما فعل بنتام[1] فى تقسيمه لأنواعها وتقييمه لها . الثانى : مرونة نظرته وسعة أفقه وعدم تبعيته للفلسفة الأخلاقية اليونانية وغيرها ، مما يثبت أصالة مذهبه النابع من دينه ، ومما يثبت أولا وأخيراً اتساقه مع منهجه عامة ومنهجه خاصة فى ربط النية بالغاية للحكم على الفعل الأخلاقى . إن أمثلة ذلك فيما ذكرناه واضحة وخاصة فى عدم تبويبه للرذائل التى يؤكد فى فلسفتهلها أن كثيراًمن الفضائل ما يكون رذائل إذا كانت بواعثها أو أهدافها مما يرتبط بالرياء أو عدم الاستواء بين السر والعلن وهو أشنع الرذائل[2] : وَرُبَّ شخص خُلقه السخاء ولا يبذل : إما لفقد مال أو لمانع ، وربما يكون خلقه البخل ، ويبذل إما لباعث من رياء أو مصلحة[3] . ويتضح من وراء هذا أيضاً أن معيار الحسن والقبح فى خلق الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالا عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ، بدليل قول الغزالى : (إن الخلق هيئة فى النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى روية أو فكر ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأخلاق القبيحة سميت تلك الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً) ، (وليس الخلق هو القدرة لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة ، وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح على وجه واحد . وإنما الخلق هو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك والبذل ، فالخلق عبارة

---

(١) بنتام (أرميا بنتام ت ١٨٣٢ م) (Bentham iearmias) أحد الفلاسفة النفعيين وصاحب مقاييس اللذات فى نقائها وعدم نقائها وعواقبها انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٣١٩ ، ٣٢٠ .

(٢ و٣) الغزالى إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعين ١٨٠ ومابعدها ٢٢٦ ، الإحياء ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

عن هيئة النفس وصورتها[١]) . من هنا تتبين فلسفة الإرادة أو النية وفلسفة العلم المتحقق فى العمل خيراً وشراً ، كما تتبين فلسفة الحرية المرتبطة بالمعرفة (كما سبق أن فصلنا فيه) ، والمرتبطة بصحة التوحيد أولا وأخيراً . فالأعمال الإنسانية لا تصح ولا يلتزم بها صاحبها غير الناسى أو الغافل إلا إذا قامت على الحرية (ومن قهر شهوته فهو الحر على التحقيق[٢]) كما نص مصطلح الغزالى الذى يصل بالتوحيد إلى غايته من النقاء والصفاء ، فارتكاب الخطايا عبودية وقهر الشهوات تحرز (ولكن فى الشهوات فوائد والمطلوب ردها إلى الاعتدال) كما يقول الغزالى الذى لا يتناقض كما تتوهم النظرات السطحية .

ويصل بنا الغزالى من فلسفته الأخلاقية للنية والغاية وفلسفته للارادة — والحرية إلى الغاية الأخيرة وهى صدق التوحيد وسلامته ، فإن التوحيد الصحيح كما يقول الغزالى[٣] : (ليس مجرد شهادة باللسان،ومن ظن أن مجرد الإيمان — يكفيه،فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم : (من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة) ، فإن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله حتى لا يكون منافقاً ، وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه ، ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله لا إله إلا الله ، دون تحقيقه بالمعاملة كان كمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله طرحت السكر فيه دون أن يطرحه) . وكم فى فلسفة الغزالى من دقة علمية .

وننتقل مع الغزالى الفيلسوف الأخلاقى فى منهجه التربوى فنجد أن الغزالى المؤمن بالفطرة لا ينسى قيمة التربية التلقينية والاستعداد الشخصى الذى يصل بين الفطرة والتربية . والغزالى[٤] يؤكد أن فى الفطرة خيراً يمكن أن يختفى فى زحام الميول الشهوانية النفسية (فإن ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خلو عن الطبع يضاهى الميل

(١و٢) الغزالى إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعين ١٨٠ ومابعدها ٢٢٦ ، الإحياء ج ٣ ، ١٣٩ . ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

(٣) الغزالى . إحياء ج ٤ ، ٢٨٦ ، ٣١١ ، ٣١٨ وانظر زكى مبارك الأخلاق عند الغزالى ١٢٢ .

(٤) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ص ١١٧ .

إلى أكل الطين ، فقد تغلب على بعض الناس ذلك بالعادة.فأما ميله إلى الحكمة ، وحب الله ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب ، فإنه مقتضى طبع القلب لأنه أمر ربانى ، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب فى ذاته وعارض عن طبعه) . والغزالى المربى يرى إمكان تغيير الخلق ، ولكن ليس بمعنى محو النزوع الغضبى أو الجنسى مثلا (فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل ، ولكنها قابلة بالقوة لأن تصير نخلا بالتربية ، وغير قابلة لأن تصير تفاحا ، وإنما تصير نخلا إذا تعلق بها اختيار الآدمى فى تربيتها[١]) . معنى هذا لدى الغزالى أنه لا يؤمن بمحو النزوع ، وإن كان يؤمن بتحويله أو بتطويره،أو بالتسامى كما يقول علم النفس الحديث . وهو لذلك يقول فى وضوح : (فلذلك لو أردنا أن نقلع بالكلية الغضب والشهوة من نفوسنا ونحن فى هذا العالم عجزنا عنه ، ولكن لو أردنا قهرهما وإسلاسهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه)[٢] .

ويحدد الغزالى لنا مهمة المربى فى حالة المرض والصحة على السواء من جانب المريد أو المتعلم أو طالب المعرفة ، ومهمته جد خطيرة فى كلتا الحالتين فى واجب العلاج ثم الوقاية والحماية من قبل ومن بعد (وكما أن البدن إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون لحفظ الصحة ، وإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة — كذلك النفس إن كانت زكية فينبغى الحرص على صفاتها وطهارتها واكتساب زيادة صفائها ، وإن كانت عديمة الصفاء كان السعى لجلب ذلك[٣]) .

وقد اتهم زكى مبارك[٤] الغزالى بعدم إيمانه بالناحية الاجتماعية فى التربية كوسيلة لغاية السعادة الكبرى . وذكر زكى مبارك قول الغزالى الذى اعتمد عليه فى اتهامه وهو أن السعادة الأخروية هى السعادة الحقيقية وما عداها من السعادات فهى مجازات ، (وإن سميت سعادة مجازاً أو غلطا)[٥] . ولم يلتفت زكى مبارك إلى نقطتين هامتين

(١و٢و٣) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ص ١١٧ .
(٤) زكى مبارك : الأخلاق عن الغزالى ١٢٥ ومابعدها .
(٥) الغزالى الميزان ١١٧ .

أولاهما : تعريف الغزالى للسعادة فى الدنيا بأنها مجازية بالنسبة للسعادة الأخروية . الثانية : توجيهه العلمى لوظيفة المربى بأن مهمته هو الكشف عن القدرات وتلقينها التلقين السليم فى توجيهها الصحيح والكشف عما كمن فى الاستعدادات والفطرات (وما كمن يحتاج إلى إظهار بالتلقين السليم عن المشرع الحكيم[١]) ، (واعلم أن للإنسان فى علمه أربعة أحوال كحاله فى اقتناء الأموال إذ لصاحب المال حال استفادة فيكون مكتسباً ، وحال ادخار لما اكتسبه فيكون به غنياً عن السؤال ، وحاول إنفاق على نفسه فيكون منتفعاً ، وحال بذل لغيره فيكون به سخياً متفضلا وهو أشرف أحواله ؛ فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب ، وحال تحصيل يغنى عن السؤال ، وحال استبصار وهو التفكر فى المحصل والتمتع به ، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال . فمن علم وعمل برأ علم فهو الذى يدعى عظيما فى ملكوت السماوات ؛ فإنه كالشمس تضىء لغيرها وهى مضيئة فى نفسها ، وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب . والذى يعلم ولا يعمل كالدفتر الذى يفيد غيره وهو خال عن العلم[٢] . .) أوليس فى هذا رد على ماتوهمه زكى مبارك من أن الغزالى بعيد عن الناحية الاجتماعية فى التربية ، وانه لا يؤمن إلا بالعلم اللدنى الذى يتوهم أى جاهل أنه سيحصل عليه دون تصفية وجلاء للنفس واكتساب وتحصيل واستبصار وتبصير كما يقول الغزالى ؟ ثم أوليس فى تحديده مهمة المربين بأنهم (حفظة كحفاظ الرباطات والثغور[٣]) دعوة اجتماعية لقداسة المهمة تضع الغزالى المربى فى مكانه من الحياة كمصلح اجتماعى أخلاقى كبير . . ؟ إن أخطر ما يحرص عليه الغزالى فى فلسفته عامة هو الصدق أو استواء السر والعلن . ومن هنا يحرص الغزالى على التفرقة بين مصطلح علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، والحد الفاصل هو النفاق أو عدم العمل بالعلم ، أو عدم الاستواء أو عدم الصدق والإخلاص . يقول الغزالى[٤] : (فمن المهمات العظيمة

(١و٢) الغزالى : إحياء ج ١ ، ٥٥ . ٨٧ .

(٣) الغزالى إحياء ج ١ ، ٥٢ وما بعدها .

(٤) الغزالى إحياء ج ١ ، ٥٨ وما بعدها .

معرفة العلامات الفارقة بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، ونعني بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة فقد قال صلى الله عليه وسلم: (لا يكون المرء عالماً حتى يكون بعلمه عاملا). وقال : (من ازداد علماً ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعداً) وقال : (إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه)، وإنما يضاعف عذاب العالم في معصيته لأنه عصى عن علم . ولذلك قال الله عز وجل : « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار »[1] لأنهم جحدوا بعد العلم . . ، وأنكروا بعد المعرفة . . « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به»[2] ، (واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان[3] ... فكان من الغاوين ..) (وقد وصف الله علماء السوء بأكل الدنيا بالعلم ، ووصف علماء الآخرة بالخشوع والزهد ، فقال عز وجل فى علماء الدنيا : (وإذْ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذينَ أُوتوا الكتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ للناسِ ولا تَكتُمونَهُ ، فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِم واشتَرَوْا بهِ ثمناً قليلا[4]) . وقال تعالى فى علماء الآخرة : (وإنَّ مِنْ أهلِ الكتابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ باللهِ وَمَا أُنزِلَ إليْكُمْ وما أُنزِلَ إليهمْ خاشِعينَ للهِ لا يشتَرُون بآياتِ اللهِ ثمناً قليلا أولئكَ لهمْ أجرُهم عِندَ ربِّهمْ[5]) . ويقول الغزالى أخيراً عن علم اليقين أنه علم الآخرة عن علماء الآخرة (وهو العلم الذى يستفاد أكثره من العمل والمواظبة على المجاهدة . . واليقين هو الإيمان كله ، كما جاء فى الحديث الشريف : (فلا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ، ثم ينفتح للقلب طريقه . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : تعلموا اليقين ، ومعناه جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين ، وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم ، وقليل من اليقين خير من كثير من افعمل[6] . . .) .

---

(١) آية ١٤٥ من سورة النساء ٤ .

(٢) ٨٩ من البقرة ٢ .

(٣) آية ١٧٥ من سورة الأعراف ٧ .

(٤) آية ١٨٧ من سورة آل عمران ، ٣ .

(٥) آية ١٩٩ من سورة آل عمران (٣) .

(٦) الغزالى ج ١ ، ٧٢ ومابعدها . والغزالى ج ٤ ، ٦٧ ، ٧٠ .

إن لباب فلسفة الغزالى هى الصدق فى كل شىء و كل حال و كل مقام: صدق القول، صدق النية ، صدق الإرادة ، صدق العزم ، صدق الوفاء بالعزم ، صدق الأعمال ، صدق الخوف والرجاء والزهد والرضا والتوكل والمحبة ، لأن أمثال هذه المقامات « كما يقول الغزالى » (مبادىء يطلق لظهورها الإسم ، ثم لها حقائق ، والصادق من نال هـــذه الحقائق) . والغزالى [1] حين يفلسف الصبر يصله بالصدق (فالمراد بالصبر العمل بمقتضى اليقين . إذ اليقين يعرفه أن المعصية ضارة والطاعة نافعة ، ولا يمكن ترك المعصية والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر ، وهو استعمال باعث الدين فى قهر باعث الهوى على صدق من النية والإرادة والعمل . . .) ولا شك أن الغزالى هنا يسبق ما أكده بوارك [2] فى فلسفته لأحوال الصابر حين قال إن له ثلاثة أحوال : —

الأول : أن يقهر داعى الهوى فلا تبقى له قوة المنازعة ، وذلك بدوام واتصال الصبر وصدقه . والثانى : أن تغلب دواعى الهوى وتسقط منازعة بواعث الدين وهو أسوأ حال — الثالث : أن تظل الحرب سجالا بين الهدى والضلال) .

فإذا تحدث الغزالى عن الإخلاص ربطه بالصدق كجوهر له أو كروح له ، فما صدقت عبادة غير مخلصة أو خالصة لله . والله يقول : (وَمَا أُمِرُوا إلا لِيعبدُوا اللهَ مُخلِصينَ لهُ الدِّينَ حُنَفَاء [3]) . ويعود الغزالى فيحلل بمنهجه النفسى الدقيق معنى الإخلاص فى عالمنا الكبير حيث يؤكد لنا أنه [4] (قلما يخلو فعل الإنسان أى إنسان عبادة أو معاملة عن حظوظ عاجلة أو أغراض عاجلة ، أما العمل الخالص فهو الذى لا باعث عليه إلا القرب من الله) . ومقياس الإخلاص الصادق عنده أن يشعر المرء بارتياح حين يجد غيره يعمل عملا كان يريد أن يقوم به وأشد الخلق تعرضاً لهذه الفتنة هم العلماء . . .)

---

(١) المصدر السابق إحياء ٤ ، ٦٧ ، ٧٠ .

(٢) اميل بوارك : Cours Elementaires de philosophie p. 343

(٣) آية ٥ سورة البينة (٩٨) .

(٤) الغزالى : إحياء حـ ٤ ، ٣٥٠ ، ٣٧٥ .

وهنا يشدنا الغزالى من تحليله الفلسفى لنتائج عدم الإخلاص ، ومن تحليله للمقياس الصادق للاخلاص بفلسفته لمعنى الجسد . . . .

والغزالى[١] فى هذا المجال يفلسف مابذره المحاسبى[٢] فى تحليل نفسى دقيق كما ذكرنا فى بدايات الطريق السنى . وهو يبدأ بنا من أول طريق الحسد ، فيرينا خطورته فى أولى نتائجه حين قتل قابيل أخاه هابيل ، وحين ألقى أبناء يعقوب آخاهم يوسف فى غيابة الجب . هكذا يدخل بنا الغزالى قبل أن يمضى فى تحليله الدقيق فيقول : إن الحسد يطوى فى ثناياه نوعا من الخوف المكظوم الذى يؤدى إلى مسلكين (أحدهما الحسرة الدائمة والآلام النفسية التى تسيطر على الحاسد ، والآخر وهووليد الأول : الضعف عن النشاط والعمل . . .[٣]) .

والحسد فجوة يشعر المرء بها بينه وبين الأمل البعيد الذى يتطلع إليه ، فإن هو اتجه نحو العمل والنهوض بنفسه ضاقت هذه الفجوة ، وقل شعوره بالنقص ، وكثيراً ماينتهى به الأمر إلى تحقيق أمله فلا يبقى لديه ما يدعوه للحسد . ولكن الفاجع فى رأى الغزالى أن الشخص يطيل النظر إلى تلك الفجوة ، فيخيل إليه أن من المستحيل عبورها فيلحقه اليأس ويصحب يأسه تبرم واتصال حقد يزيده أبعاداً أو أعماقا ، وعجزا عن العمل وانغلاقاً تاماً لكل منافذ الأمل[٤] . وقد ترك لنا الغزالى فى تحليله لموضوعه نحو أربعين صحيفة للكلام عن أمور ثلاثة ربط بينها ربطا نفسيا وخلقيا ، وهى الغضب والحقد والحسد ، هذا الربط يعد سبقا اصيلا لعلم النفس المعاصر . . . .

يقول الغزالى[٥] : (اعلم أن الغضب إذ الزم كظمه لعجز عن التشفى فى الحال رجع

---

(١) الغزالى إحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٢) المحاسبى الرعاية ٤٢٨ .

(٣) المصدر السابق للغزالى إحياء حـ ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٤)،(٥) المصدر السابق للغزالى إحياء حـ ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧م.

إلى الباطن ، واحتقن فيه فصار حقدا . ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استثقاله والبغضة له ، والنفار عنه ، وأن يدوم ذلك ويبقى ، وقد قال صلى الله عليه وسلم (المؤمن ليس بحقود) فالحقد ثمرة الغضب ، والحقد يثمر ثمانية أمور . الأول : الحسد وهو أن يحملك الحقد على أن تتمنى زوال النعمة عن إنسان فتنعم بنعمة إن أصابها ، وتسر بمصيبة إن نزلت به . الثانى : أن تزيد على إضمار الحسد فى الباطن فتشمت بما أصابه من البلاء . والثالث أن تهجره ، وتصارمه ، وتنقطع عنه وإن طلبك وأقبل عليك . الرابع : أن تعرض عنه استصغاراً له . الخامس : أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك ستر وغيره . السادس : أن تحاكيه استهزاء به وسخرية منه . السابع : أن تؤذيه بالضرب أوما يؤلم بدنه . الثامن : أن تمنعه حقه من قضاء دين أوصلة رحم أورد مظلمة . . . .) . وينتقل بنا الغزالى من تحليلة إلى أن الحسد من نتائج الحقد ، وأن الحقد من نتائج الغضب فهو فرع فرعه ، والغضب أصل أصله ، ليصل بنا إلى التمييز بين الحسد والغبطة ، ويوضح لنا حدود المنافسة حيث يقول الغزالى[١] : (واعلم أنه لا حسد إلا على نعمة فإذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان إحداهما أن تكره هذه النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسداً ، فالحسد حده كراهة النعمة وحب زوالها عن المنعم عليه . الحالة الثانية ألا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكن تشتهى لنفسك مثلها ، وهذه تسمى غبطة ، وقد تختص باسم المنافسة وقد قال صلى الله عليه وسلم : (إن المؤمن يغبط والمنافق يحسد) .

ويعود الغزالى فيستثنى النعمة التى تصيب الكافر أو الفاجر فلا ينكر كراهتنالها أو محبتنا لزوالها لأننا هنا (لا نحب زوالها من حيث هى نعمة ، بل من حيث هى آلة فساد) ؛ لأن صاحبها (يستعين بها على تهييج الفتنة ، وإفساد ذات البين ، وإيذاء الخلق فلا يضرك كراهتك لها ومحبتك لزوالها ، فإنك لا تحب زوالها من حيث هى نعمة ، بل من حيث هى آلة فساد) .

---

(١) المصدر السابق للغزالى إحياء ج ٣ ، ١٢٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

فإذا تذكرنا أن الغزالى لا يبوب الرذائل كما ذكرنا ، وإنه لا يتوقف عند نظرية الوسط توقفا تاما فيقرر مثلا أن العدل أو الصدق ليس له طرفان زيادة ونقص بل ضد واحد ، وأنه أيضاً لا يشترط كسقراط أن أساس الفضيلة هو العلم بها بل ضرورة التيقن فيها[1] — إذا ذكرنا هذا ذكرنا سبب توكيده لمعنى المقياس الخلقى عنده فى أنه المرتبط بحكمه العقل والشرع معا . فقد تكون الفضيلة رذيلة وقد يحمد الكذب إن كان القصد مباحاً لا سعياً وراء كل فائدة من ورائه . . .

ولقد اتهم الغزالى فيما اتهم بأنه يدعو إلى التواكل وعدم السعى فى فلسفته الأخلاقية . مثال ذلك ماذكره الدكتور زكى[2] مبارك أيضا من أنه دعا إلى ترك التداوى وترك العيال توكلا فى حقهم . والغزالى قد ناقش هذه الأمور حقاً وتوسع فى الجدل فيها ، ولكن الذى اتهم الغزالى بهذا تسرع ولم يستكمل بحثه . بدليل أنه لم يقرأ قول الغزالى[3] (فأما دخول البرارى وترك العيال توكلا فى حقهم أو القعود عن الاهتمام بأمرهم توكلا فى حقهم فهذا حرام .) وقوله التفصيلى التحليلى : (إن وقود التوكل هو أخلاق الجد والتشمير والعمل ، وليست أخلاق الدعة والتراخى والقعود) . والغزالى حين يفسر الآية الكريمة : (وَعلى اللهِ فليتَوكلِ المتوكلون[4]) ، يقول فى وضوح : (وقد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب وترك التداوى ، والاستسلام المهلكات وذلك خطأ لأن ذلك حرام فى الشرع والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه فكيف ينال ذلك بمحظوره) ، (كذلك لا ينبغى أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ، وليس من الرضا بالقضاء مايوجب الخروج على حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد .

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ٨٠ ، ٩٠ .

(٢) زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى ٢٤٢ ومابعدها .

(٣) الغزالى : الإحياء ج ٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠ .

(٤) آية ٥١ من التوبة (٩) .

فى التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده[1])،(إن رب الأرباب ومسبب الأسباب جعل الآخرة دار الثواب والعقاب ، والدنيا دار التمحل والاضطراب والتشمر والاكتساب . . . وليس التشمر فى الدنيا مقصوراً على المعاد دون المعاش ، بل المعاش ذريعة إلى المعاد ومعين عليه ، فالدنيا مزرعة الآخرة ومدرجة إليها . . ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلازم فى طلب المعيشة منهج السداد ، ولن ينتهض من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة مالم يتأدب فى طلبها بآداب الشريعة[2] . . .)

خلاصة الأمر فى التوكل أنه مرتبط بالعمل أساساً ، ولكن حرص الغزالى على سلامة التوحيد فى مضمونه هو الذى توهمه بعض الباحثين من أن الغزالى يدعو إلى عدم العمل مادام الرزق سيطلب الإنسان حتى لو لم يسع إليه . إن حقيقة التوكل عنده ترتبط بصدق الأخلاص الذى[3] معناه (أن يخلص قلبه لله فلا يبقى فيه شرك لغير الله) ، ومن هنا ربط الغزالى بين المحبة الخالصة والتوكل فى فلسفته للتوحيد ، حتى يكون الله أولا وأخيراً (محبوب قلبه ومعبود قلبه ومقصود قلبه[4]) (فإن معنى لا إله إلا الله أى لا معبود ولا محبوب سواه فكل محبوب فإنه معبود . فإن العبد هو المقيد والمعبود هو المقيد به ، وكل محب فهو مقيد بما يحبه ، ولذلك قال الله (أرَأَيتَ مَنِ اتّخذَ إلهَـهُ هواه ؟[5]) . ولكن يجب ألا ننسى أن الغزالى لا يدعو إلى القضاء على الجسد أو على شهوات الجسد فهو كما ذكرنا يسمو بها ويتسامى بها ، بل يرى كما ذكرنا أن الخضوع للشهوات هو العبودية وأن قهرها هو الحرية ، فى الوقت الذى يرى أن العبودية لله أسمى درجات الحرية ، لأنها أسمى درجات التوحيد الذى لا يشرك أحداً فى مقام الله فى الوقت الذى لا ينكر فيه مطلقاً حب الدنيا كمزرعة للآخرة (فإن لم يكن حب السعادة فى الآخرة مناقضاً لحب الله تعالى، فحب السلامة والصحة ، والكفاية والكرامة فى الدنيا . كيف

(١و٢) الغزالى : إحياء ج ٢ ، ٦٢ ، ٦٦ ، الأربعين ٢٤٦ .

(٣) الغزالى ج ٤ من الإحياء ٢٣٨ ، ٣٨٥ ، ٢٦٨ ، ٣٤٩ .

(٤) الغزالى إحياء ج ٤ ، ٣٠٦ ومابعدها ...

يكون مناقضاً لحب الله ؟والدنيا والآخرة عبارة عن حالتين إحداهما أقرب من الأخرى ... وليس بمستنكر أن يشتد حبك لإنسان لجملة أغراض لك ترتبط به ، ولا يستحيل اجتماع الأغراض الدنيوية والأخروية ، فهو داخل فى جملة الحب لله[١] .....) . هنا يصل الغزالى إلى الذروة فى فلسفته الأخلاقية دون أن ينتقص أيضا ذرة واحدة من إيمانه وسلامة توحيده . ولاشك أن أقوى مصادر فلسفته الأخلاقية تظهر فى حركته الإحيائية لدى كتابه إحياء علوم الدين، الذى كتبه فى منارة دمشق فى فترة هجرته إليها من بغداد ، فقدم للإسلام حركة احيائية جديدة دعا فيها إلى الدين الخالص حقيقة التوحيد وروحه توكيدا لقول الله (ألا لله الدين الخالص[٢])،(فادْعوا اللهَ مُخْلِصينَ له الدِّينَ[٣]). فإذا كان قد أخذ على الغزالى فى الإحياء ما أورده من بعض الأحاديث التى لم تصح ، فالواقع أن الغزالى أتى بهذه الأحاديث لجوازه فى الترغب والترهيب ، وهو لم يأت بها لإثبات حكم أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التى يثبت بها ما تؤدى إليه من أحكام وقواعد ، وهى على هذا الوضع كافية فى الإثبات والاستدلال ، ثم يأتى بعد ذلك بالأحاديث ، وبأقوال الصحابة والتابعين وأخبار الصالحين ويسير هكذا على منهجيته فى شواهد الإثبات والأخبار والآثار وشواهد العقل والشرع بما لا ينتقص ذرة واحدة من سلامة الإخلاص والصدق فى التوحيد. وعلى هذا فحين نستبعد هذه الأحاديث الضعيفة فإن كل المبادىء التى استندت إلى القرآن والعقل والشرع تحتفظ بقيمتها من ناحية الاثبات والاستدلال . على أنه قام العالم الحجة العراقى[٤] (زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقى « ت ٨٠٦ هـ ») . الذى قال فيه شيخه (أن ذهنه لا يقبل الخطأ) وقام بتخريج هذه الأحاديث فى كتاب الإحياء (فأصبحت السنة واضحة وأصبح الطريق أبلج) . ويقول الحافظ العراقى : (إنه من أجل كتب الإسلام فى معرفة

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ٦١ ، ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) آية ٣ من سورة الزمر (٣٩) .

(٣) آية ١٤ من سورة غافر (٤٠) .

(٤) الدكتور عبد الحليم محمود : مقال فى مجلة تراث الإنسانية مجلد ٦ ص ٤٤٣ يونيو ١٩٦٣ .

الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام. لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل، ولم يتبحر فى اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل بل مزج فيه على الظاهر والباطن فى أحسن المواضع، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه وسلك فيه من النمط أوسطه مقتديا بقول على كرم الله وجهه : (خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالى ويرجع إليهم الغالى[1]) . وعلى هذا فلاقيمة لما اعترض عليه المعترضون على كتاب الإحياء لاشكلا ولاموضوعاً . فإن أمثال هذه الإعتراضات لم يكن الغرض منها إلا الهجوم على الأشاعرة أهل السنة فى شخص الغزالى العظيم الذى استطاع أن يحصن مذهب أهل السنة كما ذكرنا من المذهب التجزيدى المتطرف الذى أخذ به أنصار المعتزلة وتابعيهم، ومن مذهب التشبيه الذى أخذ به المجسمة من الشيعة السلف على اختلاف فى مناهج التطرف، مما آذى المنهج الاسلامى لدى الدوائر المنفصلة فى أجواء التصوف والكلام والفلسفة والفقه أيضاً وجميعاً .

بقى لنا مع الغزالى أن نقف لدى إحدى مواقفه الفلسفية لنتعرف على أصالته فى حد له الفلسفى، ولاشك أن ما عرضناه معه فى كثير من آرائه يكفى لتوكيد ذلك، فكل أنظاره تهدف إلى صيانة التوحيد، لكن أقواها من ناحية الإصالة الفلسفية نظريته فى العلية التى سبق بها الفلسفة الحديثة فى أقوى نظراتها الفلسفية العلمية . فإذا أحفرنا تحت أساس النظرية الغزالية نجد روح التوحيد، وفلسفته لعلم الآخرة التى يرى فيها (أن الأمور كلها من الله رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط وأن لا فاعل إلا الله[2]) . فإذا سرنا فى تحليل الغزالى نجده يوضح أن التوحيد مرتبتان . مرتبة من يرى الموجودات كثرة، ولكن باعتبار أنها صادرة عن الواحد القهار، ثم رتبة من يرى الوجود واحدا وهو ما يسميه الصوفية بالفناء فى التوحيد إذ قد فنى الانسان عندئذ عن نفسه وعن الخلق جميعاً فلا يرى إلا الواحد . وقد أخذ الغزالى بالمعنى الأول الذى هو توحيد فى العلة

---

(١) المصدر السابق للحافظ العراقى (حافظ الوقت) .

(٢) الغزالى، إحياء ج ١، ٣٣، ج ٤، ٢٤٧ .

أو فى السبب . بحيث لا يصح بعد ذلك اليقين نسبه العلية إلى شىء آخر غير الله ، فهو الفاعل الأوحد ، وكل شىء سواه وسائط . أما فى المقام الثانى وهو مقام الدوائر المنفصلة ، فلا مكان لتمييز علة فاعلة عن غيرها ، وبالتالى فلا مكان للبحث فيه على الاطلاق لدى الغزالى . الغزالى إذن يركز انتباهه (فى توحيد المرتبة الأولى بمعنى أن لا فاعل إلا الله تعالى فيجعل ذلك مرادفاً العبارة المشهورة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله[1]) ، لا بمعنى مذهب بن عربى الذى أحال لا إله إلا الله إلى (لا موجود إلا الله) .

فإذا تذكرنا منطق الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو فنحن لا نجد ارتباطاً بين الألوهية والعلية الفاعلة . فأرسطو مثلا يرى أن الله ليس فاعلا للعالم ، وإنما هو غاية تجتذب إليه ، وأفلاطون قبله يرى أن فكرة الخير ليست علة وجود المثل الأخرى ، وإنما هى كالشمس تضىء تلك المثل لرؤيتها عند المعرفة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية تنفى الصلة بين الألوهية والعلية الفاعلة ، فالغزالى فى العصر الوسيط[2] ومالبرانش[3] فى العصر الحديث (١٧١٥ م) يربطان ما بينهما (وكلاهما عقلية دينية أكدت العلية الإلهية ، وزادت بأن قصرت العلية على الله وحده .) وإن أخطأ مالبرانش حين تجنى على القديس أوغسطين[4] ، وقال بأنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التى تمنحنا الوجود ، وعلى النور الذى ينير عقلنا ، وعلى القانون الذى يدبر إرادتنا ؛ فلما نوقش مالبرانش فى هذا عاد ففسر رؤية الله بأننا لا نرى الذات الإلهية فى نفسها بل فقط فى نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هى قابلة لمشاركة المخلوقات فيها . ولكن هذا التفسير لاطائل تحته ، فنحن لا نتمثل الله كما نتمثل شيئاً ماديا ندركه إدراكا مباشراً ،

---

(١) الدكتور محمد ثابت الفندى مؤتمر دمشق ١٩٦١ ص ١٠١ ومابعدها .

(٢) الدكتور ثابت الفندى : مؤتمر دمشق ١٠١ .

(٣) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة (٩٥ ، ١٠٢) .

(٤) المصدر السابق ليوسف كرم .

بل نحكم بوجود علة أولى ، ولا نتمثل اللانهاية ، بل نحكم بأن العلة الأولى لا متناهية -
المهم لدى الغزالى هنا أنه إذا كان التوحيد قد اقتضى وحدانية الفاعل ، وأوجب على
الموحد حال التوكل ، فإنه لا يؤدى حال التوكل عنده سوى الاعتقاد فى فاعلية الطبيعة
والجمادات والاعتقاد فى الحريه المطلقة للإنسان . وقد أكد الغزالى سلب العلية عن
الطبيعة ضماناً لسلامة التوحيد الذى قرره علم الآخره ، وأكد أنه لا حتمية لارتباط
الأسباب والمسببات[١] ، فإذا أطلت مشكلة الجبر والاختيار حلها الغزالى على طريقة
الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) فى أنها بين[٢] بين كما يقول الصادق أو كما يقول
الغزالى : (لو انكشف لى الغطاء لعرفت أن الإنسان فى عين الاختيار مجبور على
الاختيار ولكن أهل الحق طلبوا لهذا عبارة فسموه كسباً ، وهوليس مناقضا للجبر ولا
للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه[٣]) ، وإن كانت عبارة الصادق ادق من عبارة
الغزالى ، وقد سار وراء الصادق فى منطقة الإمام الرازى[٤] . ولكن هل وقفت نظرية
العلية لدى الغزالى عند هذا الحد ؟ كلا فلقد أثارت صراعاً وجدلا عريضاً أثاره ابن رشد
وغيره وكانت البطولة فيه للغزالى كما كان له الأثر الفعال لدى الفلسفة الحديثة عامة .

يقول أرنست رينان[٥] مؤرخ ابن رشد والرشدية « أن هيوم ت ١٧٧٦ م »
(لم يقل شيئا أكثر مما قاله الغزالى) وهذا صحيح . فإن ماذكرة هيوم[٦] فى المثال
الذى أورده يوسف كرم حول كرة البلياردو وقال فيه (أنا أرى كره البليارد وتتحرك
فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه ، وليس فى حركة الأولى ما يظهرنى على ضرورة
تحرك الثانية ، والحس الباطنى يدلنى على أن حركة الأعضاء فى تعقب أمر الإرادة ،

---

(١) الغزالى : إحياء ج ٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
(٢) مخطوط توحيد الصدوق ورقة ٢٩ ، ٤٥ دار الكتب المصرية وانظر أيضاً الشيخ المفيد : أوائل المقالات ١٥٤ ، ١٥٥ .
(٣) الغزالى : إحياء ج ٤ ، ٢٢٥ .
(٤) تفسير فخر الدين الرازى مجلد ٥ ، ٣٥٥ .
(٥) رينان ابن رشد والرشدية باريس ١٨٦١ (p. 96) .
(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٦٥ ، ١٧٣ .

ولكنى لا أدرك به إدراكا مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدرى كيف يمكن لفعل ذهنى أن يحرك عضوا ماديا) (وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . أن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذى يظهر للوجود علة بالضرورة ، وإلا كان علة نفسه أو كان معلولا للعدم يفترضون المطلوب اعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة فى الشيء الذى يظهر للوجود أوفى العدم . وعلى هذا فمبدأ العلية لايلزم من مبدأ عدم التناقض ولاتناقض فى تصور بداية شيء دون رده إلى علة . أن معنى العلة غير معنى البداية ، وليس متضمناً فية . . .) (إن آدم قبل الخطيئة مهما افترضنا تعقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئيا من ليونة الماء وشفافيته أنه يخنقه . يستحيل على العقل مهما دقت ملاحظته أن يجد المعلول فى العلة المفترضة ، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها) (إن العلة شيء أكثر بعده تكرار شيء آخر . . .) إن هذا الذى ذكره هيوم فى نهايات القرن الثامن عشر فلسفة الغزالى قبله بقرون طويلة وهو ماأخذه « كانط » عن هيوم فى قوله : (إن هيوم ايقظنى من سباتى حين كشف لى أن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية[٢]) وهو ماقرره العلم الحديث على لسان راسل (فيما يخص العلوم الطبيعية أن «أ» تسبب « ب » إنما نميل إليه بحكم العادة والاقتران[٣]) .

لقد دخل الغزالى المناقشه أولا مع الطبيعيين ، فذكر أن أهم ما يخالف به مسائل العلم الطبيعى وعلماء وفلاسفته هو : (حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين

---

(١) المصدر السابق ليوسف كرم ١٦٥ ، ١٧٣ .

(٢) S. Körner : Kant 1954 p. 196—217

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ ، ٢٥٠ .

(٣) برتراند راسل Bertrand Russell : History of
تاريخ الفلسفة الغربية النص الانجليزى Western philosophy 1946 p. 669
وانظر أيضاً له Mystiasm and Logic p. 133—124. 159—160.

الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور (لديهم) ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب) . ويرد الغزالى هذا الحكم داحضاً له فيقول . . . (إن الاقتران بين ما يعتبر شيئاً فى العادة سبباً وبين ما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض بحيث أن إثبات أحدهما أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه فلا يتحتم إذا وجد أحدهما أن يوجد الآخر ولا إذا انعدم أن ينعدم مثل الرى والشرب والاحتراق ولقاء النار) . أما هذا الاقتران[1] عند الغزالى فمرده إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق (وفى قدورة أن يخلق شبعاً من غير أكل وموتاً من غير حز الرقبة) وهو ينكر أن تكون النار علة فاعلة لاحتراق القطن لأنها جماد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة أو بغير واسطة . ويرى الغزالى أن الفلاسفة ليس لهم من دليل إلا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار « وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على هذا الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والمحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة . ويصل إلى القول بأن الموجود عند الشىء لا يدل على أن الشىء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون فى مبادى الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة بينهما ؛ إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب بحيث ندرك أنها كانت سببا ؟) . لهذا اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التى تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، ولما كان الإحراق فعلا لله بإرادته عند ملاقاة القطن للنار ، فإنه يجوز فى العقل عند الغزالى ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة أو العكس ويجوز عنده خرق العادة (بتغيير صفة السبب أو المسبب ، فيحدث الله صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها ، أو يحدث فى

---

(١) الغزالى : التهافت ٢٨٨ .

الشيء صفة تدفع أثر النار) (فابطال فعل العلة جائز فى الطبيعة بقدرة الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ماهو عليه ، وفى مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغى ألا ننكر إمكانها[1]) ، وإن كان الغزالى (يوشك أن يعلل بعض الخوارق تعليلا طبيعياً) كما يقول دى بور[2] . فإذا اعترض معترض بأن مبدأ التجويز والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف نثق بمعارفنا ، وما هى حدود المحال ؟ فإن الغزالى لا يعدم الجواب ، لأنه لم يقل شيئاً ، إلا بعد أن عرف كل مايقال وكل ما يجب أن يقال . يقول الغزالى : (من الممكنات فى مقدور الله ما سبق فى علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس بفعله . أما المحال فهو الجمع بين الاثبات والنفى كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد فى مكانين فى وقت واحد من جهة واحدة . وكل ماليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لإطراد العادة بخلافه[3]) .

لقد حرص الغزالى على مبدئه فى نفى حتميه الظواهر الطبيعية أيضاً ليفسر معجزات الأنبياء تفسيراً يتلاءم مع مذهبه فى العلية ، فالظواهر الطبيعية ليست ثابتة فى قوانينها بحيث يمكن القول بوجوب الأسباب والمسببات بل هى ممكنة قابلة للتغير بقدرة الله التى ليست عاجزة مطلقاً أن تدبر المادة بما ليس معهوداً لنا منها ، فروح النبى من الصفاء بحث تطلع على الممكن من الغيب استناداً إلى قول الله سبحانه (عالِمُ الغيبِ فلا يُظهِرُ على غَيبِهِ أحداً إلاّ مَنِ ارتَضَى مِنْ رَسول[4]). وقد شرحها الرازى[5] (إلا رسولا ارتضاه لإظهاره على بعض غيوبه المتعلقة برسالته) . ولما كان ذلك كذلك ، فإن وقوع المعجزة

---

(١) المصدر السابق التهافت ٢٨٨ .

(٢) الدكتور عبد الهادى أبوريدة فى ترجمته لكتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ٢١٦ .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ٢٧٧ ، ٢٩٦ .

(٤) آية ٢٦ ، ٢٧ من الجن وانظر التهافت للغزالى ٢٦٨ ، ٢٧١

(٥) الفخر الرازى ٨ ، ٣٤٣ .

ممكن فى هذه الحالة فى زلزلة الأرض، أو نزول الأمطار أو الصواعق بقوة من روح الله فى نفس النبي ذاته . أكثر من ذلك أن فى مبادىء الاستعدادات غرائب لم نشهدها ولم تعرفها . ومن هنا مضى أرباب الطلاسم بمعونات الطوالع ، ومزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، أى بمزج علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى إحداث أمور غريبه شاذة (ومن استقر أعجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى عن معجزات الأنبياء بحال من الأحوال[1]) وقد علل ابن رشد[2] المعجزة بأنها (مستحيلة على سائر الناس ممكنة للنبي لأنه يأتى بالخوارق) . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالا ضرورياً مع استثناء الخوارق والعادات ، وعلينا تصديقها بالتسليم . هنا يثبت ابن رشد مبدأ العلية فى الوقت الذى ينكره الغزالى كشيء محتوم يصل الأسباب بالمسببات لا بطريق الاقتران والمشاهدة كما يقول الغزالى . وقد ذكر ابن رشد فيما ذكر (أنه متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شيء) (فمن وضع كتاباً فى بيته فمن الجائز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلا أو انقلب حيواناً ، ومن ترك غلاماً بيته فليجوز انقلابه كلباً . . .) (وإذا سئل أحد عن شيء من هذا فينبغى أن يقول لا أدرى ما فى البيت الآن وإنما القدر الذى أعلمه ، إنى تركت فى بيتى كتاباً ولعله الآن فرس أو إنى تركت فى البيت جرة من الماء ولعلها الآن انقلبت إلى شجرة تفاح[3] . . . .) هكذا يمضى ابن رشد فى سخرية لقصد السخرية أكثر مما يقصد الحقيقة فى نقاشه مع الغزالى — الغزالى الذى يرد على كل اعتراضات يعتقد أن مذهبه سيلاقيها من أى إنسان كان فى مكان ابن رشد أو غيره ممن لا يصل إلى علمه فيقول : (إننا لم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع ، واستمرار

---

(١) المصدر السابق للغزالى التهافت ٢٦٨ ، ٢٨٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ٣٥٠ وانظر فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٢ ومابعدها ، ص ٧٩ وانظر أيضاً رينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر ص ١٢٥ وطبع باريس ١٨٦١ ص ٩٦ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال ٢ ، ٧٩ وانظر تهافت التهافت ص ٣٥٠ ، ورينان : ابن رشد ترجمة زعيتر ١٢٥ .

العادة بها مرة بعد مرة ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه[1]).

هنا تثور مشكلة جديدة بين ابن رشد والغزالى حول مسألة العادة والطبيعة . ويتساءل ابن رشد[2] (هل تريدون عادة الفاعل أم عادة الموجودات أم عادتنا نحن عند الحكم ؟) . ويؤكد ابن رشد (أن العادة لا تكون إلا لذى نفس وإن كانت فى غير ذى نفس فهى طبيعية) .ثم يعود فيتهم الغزالى بالسفسطة فيقول[3] (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية) ، لكن السفسطة فى الواقع من عند ابن رشد ، حين يزعم أن تبديل كلمة الطبيعة بكلمة العادة تنتقل بنا من الخطأ إلى الصواب ، وإلا فما هو الفرق بين قول الغزالى أن اقتران المشاهدات عادة ، وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة عند النظر إلى الأسباب والمسببات؟هل مجرد القول بأنها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة يكسب الأشياء قوة التسبيب التى تثبت لها إنشاء وخلق الحوادث واستلزام المشاهدات ؟

إن هذا يذكرنا بخلط موسى بن ميمون[4] بين العلة الأولى والسبب الأول لدى الفلاسفة وبين الفاعل عند المتكلمين . ولاشك أن وصف الله بالفاعل غير وصفه بالعلة الأولى أو السبب الأول لأنه كما قال المتكلمون لو قلنا إنه علة لزم وجود المعلول ، وهذا يؤدى إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم وإن قلنا إنه فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه ، لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين مابالقوة

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧١/٢٩٦ .

(٢و٣) ابن رشد : فصل المقال ص ٢ ، ٧٩ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ١٦٥ ، ١٨١ وانظر رينان : ابن رشد ترجمة زعيتر ١٨٨ ، ١٩٠ وانظر الدكتور إسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون القاهرة ١٩٣٦ . وانظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ٩٣ والهامش من تعليق الدكتور أبوريدة المترجم نفس الصحيفة

وما بالفعل[1] . والواقع أن الفرق كبير بين قولنا علة وقولنا فاعلا لأن الفرق بينهما هو الفرق بين فهم الأسباب على أنها حوادث مقترنة ، وفهمها على أنها علل متلازمة لا ينفك بعضهما عن بعض بحال سواء كانت أسباباً بالفعل أم أسباباً بالقوة حسب تفسير ابن ميمون ت ((« ٦٥٠هـ » « ١٢٠٤م »)).

وقد عَقَدَ أستاذنا الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى[2] مشابهة غير محكمة بين مذهب الغزالى فى العلية ومذهب المصادفات لدى مالبرانش« ١٧١٥ م »[3] حين فسر الاقتران بين مؤثرات العقل وآثار المادة بالتزامن أو المضارعة فى الزمان ، فإن مالبرانش Malebrance ومن تبعه يرون ذلك لأنهم ينكرون أن تؤثر الأسباب العقلية فى الأجساد المادية لاختلاف العنصرين ، فإذا ظهر لنا أن هذه الأسباب العقلية تحدث الآثار المادية فإنما يظهر لنا ذلك لأن إرادة الله تجمع بينهما فى زمان واحد فيبدون لنا كأنهما متلازمان تلازم الأسباب للمسببات . لكن الغزالى فى الواقع لا يقول بهذا الرأى ، لأنه لا ينكر أثر العقل فى المادة وأثر الروح فى الجسد . فالغزالى لدقة وعيه واتساق مذهبه يرجح الأسباب كلها لسبب واحد من الله . والمجادلون له فى عصره ومابعده — لايسيغون هذا التفسير لسبب واحد هو أنهم يتصورون فى إبداع الطبائع فى الموجودات بإرادة الله السرمدية مشقة تحتاج إلى زمان وانتقال من مكان إلى مكان ومن مادة إلى مادة . ولو أنهم تجردوا من فهم الزمان كما يفهمونه بالثوانى والدقائق والساعات ، أو تجردوا من فهم القدرة الإلهية كما يفهمون قدرة الصانع الإنسانى الصاعد الهابط لإضاءة هذا المصباح وإطفاء ذلك لعلموا أن انبعاث الطبائع من الإرادة الإلهية أيسر من انبعاث النور فى قارة بأكملها أو انطلاقه صاروخ عبر الآفاق بيد إنسانية ضعيفة ، وأنه أيسر شىء يتخيله

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ٩٦ ، ٩٧ وانظر المنقذ ص ١١ .

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مقال فى مجلة الكاتب المصرى ٦٤٦ ومابعدها (قضية العلم بين الغزالى وابن رشد) .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٩٨ ومابعدها .

العقل . لأنه لاعائق له من قبل العقل ، ولا من قبل الخيال ولامن قبل الواقع المحسوس ، وما الواقع المحسوس ، وماجهد العمل فيه إذا كان الزمان كله بالقياس إلى الفاعل الاول مخلوقاً لافرق بينه فى الصعوبة أو السهولة وبين سائر المخلوقات ؟ .

وقد صدر أخيراً كتاب[1] باللغة الإنجليزية عنوانه « مذهب المصادفة الإسلامى » ونقده عند ابن رشد وتوما الاكوينى . «Islamic Occasionalism and its Critic by Anerros and Aquinas» كتبه الأستاذ مجيد فخرى الذى وضح اللبس الذى لم يفهم لدى مذهب الغزالى ، كما وضح تعسف المتهمين لابن رشد بالإلحاد فى نفس الوقت . أما فيما يتعلق بالغزالى فقد أكد هذا الكاتب أن حجة الإسلام لم ينكر الأسباب ولا انكر نتائج البحث فيها ولا وجوب هذا البحث لتحصيل المعرفة المناسبة لمعلوماتنا عن المادة وظواهرها، وإنما قال أن هذه الأسباب ونتائجها عوارض — تتقابل وتتوافق وتحصل الأشياء عندها أو معها، ولكنها لاتحصل بها ولا تتوقف فى أصولها عليها. وأكد أيضا أنه من المستحيل أن يبطل الحكيم الخبير حكمه النظر فى مخلوقات الله ومايتجلى عنه من دلائل النظام والتدبير ، ولم يكن من المعقول أيضاً أن يؤمن بارادة الله الفعال لكل شىء ، ثم يقيد الإرادة الإلهية بنظام الحوادث على نحو لا يستطاع فيه التغيير والتبديل كما يريده الله .

أما فيما يخص ابن رشد[2] فقد دافع الكتاب عنه تهمة الإلحاد التى وجهها النقاد فى قولهم أن آراء ابن رشد فى هذا الصدد تمنع القول بقدرة الله على التغيير والتبديل متى تعلقت بهما إرادته على الوجه الذى تقتضيه . فليس فى كلام ابن رشد ما ينفى قدرة الخالق، بل كل ما هنالك إن الله سبحانه لا يصنع الشىء على وجه من الوجوه إلا لحكمة عالية تستدعى أن يكون ذلك الشىء مخلوقا على هذا الوجه دون غيره وأن خلقه على هذا الوجه أحكم من خلقه على سواه ، فلا يجوز أن يقال إن اختياره سبحانه وتعالى لسنته فى خلقه

---

(١) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

عبث يتساوى فيه الاضطراد والاختلاف ، وليس من الممتنع على قدرة الله أن تكون له سنن يختارها غير هذه السنن ، ولكنه لا يختار السنة وينقضها فى حال واحدة ولا يخلو عمله من نظامه المأثور حيثما ارتضى لخلقه هذا النظام .

ونعود للغزالى فنرى إصالته فى فلسفته للعلية ، ونرى أن إنكاره لحتمية العلية فى الطبيعة اتساق مع منهجه ، وهو ليس إنكاراً أعمى ولكنه إنكار علمى ، فهو ليس إنكار من يعجز عن ربطها ، ومراقبة التسلسل بين مقدماتها ونتائجها ، فليس أقدر من الغزالى على ربط النتائج بالمقدمات ، ولكنه أنكرها لأنه ذهب معها إلى غاية مداها فلم ير فيها إلا مشاهدات مقترنة يسبق بعضها بعضا ، ولا ينتج من هذا السبق ضرورة أن المتقدم فيها منشىء للمتأخر فى الزمان (كما أن زقاء العصافير قبل كل فجر لا ينشىء الفجر[1]) . وقد ألهمه عقله الكبير أن تواتر الاقتران ألف سنة لا يعطيه من اللزوم العقلى فوق ما يعطيه التواتر فى سنة إذ كانت الاحتمالات فى تقدير الرياضة غير الاحتمالات فى تقدير الفلسفة فإن مليون احتمال متراكب قد تنتهى فى تقدير الفلسفة إلى صفر ، ولا تزيد ، ثم تظل كذلك حتى ينتهى الصفر بالبرهان القاطع ، فإذا هو يقين واحد فى حساب الاحتمال . ولم يكن هيوم فقط أو كانط أو مالبرانش أوراسل فيما ذكرناه من المؤكدين لرأى الغزالى بل كان نيوتن[2] أيضاً كعالم خالص ، فقد عرف السبب والعلة فى الفقرة الثانية عشرة من كتاب وملحق التعريفات بأنه (قوة تسلط على جسم لإحداث حركه). ومعنى هذا اتفاقه مع الغزالى فى أن الجسم جماد لا فعل له بغير قوة مسلطة عليه وإنكاره الأسباب بالمعنى الشائع فى اللغة الشائعة ، لأنه يؤكد أن العمل المسبب هو العمل المقيد ، وأن الأجسام حين تتحرك بالنواميس الطبيعية تتحرك حرة بغير تقييد أو بغير أسباب ، وليس هذا فقط ، بل لقد اقترب العالم الحديث من نظرية الغزالى مع (دى بروى فى

---

(١) الغزالى تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧٢ .

(٢) برتراند راسل : النظرة العلمية

الترجمة العربية لعثمان نويه ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ وانظر أيضاً ص ٨٣ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٨ وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٤٨ ، ١٤٩ .

النظرية التموجية) ومع « بلانك » فى نظرته الـكم ، ومع « هيتز برج » فى نظرية اللاتعين[1] . إن الغزالى لا يسفسط على الإطلاق فى أى خط من خطوط فلسفته ، وقد كان هدفه هنا فى العاية هدفه فى كل آرائه وهو أن الله خالق كل شىء . يريد كل شىء . وهو الفعال لما يريد والإنسان وما يعمل بعض هذه الأشياء ، وليس هذا جبراً كالقوانين الطبيعية فى نظر أصحابها ، لأن الإنسان مسئول عن عمله محاسب على كسبه ، ولا يكلف غير مسئول ، ولا يحاسب غير مكتسِب أو غير مختار . ولا تناقض كما يبدو من الناحية المظهرية الشكلية ، فالله خالق الحرية وباعثها ، والله متى خلق الحرية فهى حرية وليست قيداً . وكون الله خالق للحرية وللقيد لا ينفى أنهما شيئان مختلفان ، وأن الحرية اختيار والقيد اضطرار . فهكذا يصنع الصانع الخشبة التى لا تتحرك ، ويصنع المحرك الذى يحمل تلك الخشبة ولا يـكونان مع ذلك صنعة متشابهة لأنهما خارجان فى قدرة واحدة . فالحرية حين يخلقها الله للانسان هى الحرية التى يحتاج إليها للنهوض بالتبعات الملقاة عليه . وفهم الحرية الإنسانية على هذه الصفة هو الفهم الوحيد الذى يقبله العقل ولا يتطلب له حرية سواها ، وهى ليست حرية يصنع صاحبها منها ما يشاء ، لأن حرية كل فرد تعطل كل ماعداها من حريات مطلقة . وهى ليست حرية متماثلة بين جميع المخلوقات فى كل زمان ومكان ، ولو كانت كذلك لكانت كذلك القيد من قيود الطبيعة فى قوانينها الثابتة حسب فهم أصحابها لها .

إن الله لدى فلسفة الغزالى — كما فصلنا — هو المحرر المنقذ ، والإنسان المتخلق بأخلاق الله هو المتحرر ، هو القاهر لخطاياه ، المتسامى بها ، وكلما كان الإنسان أقرب إلى الله

---

(١) المصدر السابق لراسل (النظرة العلمية) وانظر أيضاً : الدكتور زكى نجيب محمود المنطق الوضعى ص ٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٥٠١ . وانظر أيضاً راسل : مشكلات الفلسفة The problems of philosophy الترجمة العربية لمحمد عماد الدين إسماعيل ١٩٤٧ ص ١١٢ ، ١٢٠ . وانظر لنفس المؤلف Outline of Philos p. 194 حاشية : النظرية التموجية التى قال بها (دى بروى) زعزعت مبدأ الحتمية وقضت على فـكرة الضرورة فى قوانين الطبيعة . ونظرة الـكم لماكس بلانك أثبتت أن الذرات تبعث الطاقة وتتابع الشعاع ونظرته اللاتعين لدى هيزنبرج قضت على مفهوم اليقين العلمى وأثبتت أن قوانين الطبيعة إحصائية احتمالية وليست يقينية . انظر أيضاً : إقبال : تجديد الفـكر الدينى iqbal : Reconst· III, p. 177—188

بالعبادة الخالصة الصادقة التى يستوى فيها أسراره وإعلانه كلما كان أكثر حرية وأقرب إلى المحرر الأكبر، خالق كل شىء مريد كل شىء، ومما خلق هذه الحرية الإنسانية، وهى حرية توافق (كما فصلنا) — ما عليه من تكاليف. أما غير هذا فهو شطط وتخبط فى مفهوم النواميس والحدود والعقول، وهو تعمية أو تضليل يسول للانسان أن يلغى حريته أمام الظواهر الطبيعية أو أمام الاضداد والنقائض. ولم يقل الغزالى شيئا إلا بعد أن عرف كل ما يقال، وكل ما يجب أن يقال فى زمانه وبعد زمانه لفهمه لمنهج دينه ولأصالته أولا وأخيراً، ومن هنا كان الغزالى (روح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعاً) كما يقول مؤرخ ابن رشد الأستاذ أرنست رينان[1].

فإذا أجملنا دقائق ما عرضناه تشريحا وتحليلا نجد الحقائق الآتية لدى فلسفة الغزالى:

(١) إن الغزالى من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا فلسفتهم، ولا يمكننا أن نفهم فلسفتهم بمعزل عن حياتهم لأنهم يحققون فى هذه الحياة نفس الفلسفة أو لأن الفلسفة مستخلصة من هذه الحياة. يمثل هذا النوع فى القديم سقراط، ويمثله فى العصر الوسيط أو غسطين، وإمامنا الغزالى، ويمثله فى العصر الحديث كيركجارد الوجودى ١٨٥٥م، وبرد يائف ت ١٩٤٨م.

(٢) بدأ الغزالى حياته على أساس علمى منذ صباه فقد كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه وديدنه، حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهده بالصبا كما يقول.

(٣) أحدث الغزالى ثورة فلسفية فى نقده لمبدأ العلّيه التى هاجم على أساسها المشائية، ولا تقل هذه الثورة فى عنفها وأثرها عن ثورة كوبرنيكس فى علم الفلك وحسب نظرية الغزالى قيمة أن العلم الحديث الآن يقترب اقتراباً تاما من نظريته.

(٤) كان الغزالى موفقاً غايه التوفيق فى نظريته فى المعرفة حين بين أن أفراد الإنسان

---

(١) رينان: ابن رشد والرشدية: الترجمة العربية للأستاذ عادل زعيتر ص ١١٢، ١٩٥٧.

ليسوا سواءً فى القدرة على تحصيل المعرفة ، وبالتالى ليسوا سواءً فيما ينبغى عليهم أن يعرفوه . وقد كانت مهمة الغزالى واضحة منهجا وغاية فى أنه لم يقف فى وجهة نظره الأخلاقيه الصوفية الفلسفية عند تقويم السلوك عن طريق الرياضة والمجاهدة ، بل اتجه إلى البحث فى مشكلات الطبيعة وما وراءها على أساس من يقين البصيرة والإلهام الروحى ، وهذا ما ذهب إليه برجسون ت ١٩٤١م[١] فى تفرقته بين الأخلاق المغلقة البيولوجية التى تتخذ مادتها من الإنسان الأدنى وتخضع للضرورة الاجتماعية ، وتقوم على القسر الاجتماعى ، وبين الأخلاق المفتوحة التى تعلو على مستوى العقل وتتجه نحو الحياة الصاعدة متخذة مادتها من الأبطال والمسلحين والمتصوفة ، وهؤلاء لديهم القدرات الخاصة على الإحساس بانفعالات جديدة زادُها ووقودُها المصدر الأصلى للحياة الذى تصدر عنه شتى ضروب الإبداع . . . .

(٥) أقام الغزالى نظريته فى الأخلاق على أساس نظريته فى المعرفة التى وصل بها إلى نظريته فى السعادة . فالحياة النظرية لا صدق لها ولا استقامة لها إلا بالتحقيق فى السلوك التطبيقى لها . وقد ذهب إلى أن كل نوع من المعارف له نوع من السعادة ، وانتهى كما رأينا إلى أن سعادة الإنسان إنما تكون فى معرفة الله أكثر فى درجاتها الثالثة الذوقية ، وليست فى الدرجة العقلية المتوسطة ، أو فى الدرجة البدائية لدى الحواس . ولا شك أن السعادة التى تحصل من معرفة الله أعظم من السعادة التى تحصل من معرفة أى شىء آخر . إذ كلما كان موضوع المعرفة أجل وأشرف وأكمل كانت المعرفة نفسها أدق وألطف وأعمق وأعظم ، وكانت اللذة بالتالى أقوى وأروع . .

(٦) تشابه الغزالى مع أرباب الوضعية المنطقية فى الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية ، وسبقهم فى أن المعرفه التجريبية ترجيحية إحتمالية لا تبلغ مرتبة اليقين وخاصة فى فلسفته العلّية .

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٢٢ ، ٤٣٣ وانظر برجسون : التطور الخالق ترجمة الدكتور محمود قاسم ، وانظر دكتور زكريا إبراهيم : برجسون دار المعارف سلسلة أعلام العرب .

(٧) حل الغزالى مشكلة الميتافيزيقا التى أنكرتها الوضعية الحديثة بأن طريق معرفتها ليس العقل ، فى الوقت الذى أقر فيه المعرفة المنطقية والرياضية عن طريق العقل ، وفى الوقت الذى حدد فيه طريق الحواس للمعرفة التجريبية ، وأكد أن غايتها الترجيح والظن لا اليقين مما سبق به العلم الحديث ، كما سبق كانط « Kant » فى أنه جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقا فيما لم تجاه فلسفة كانط[1] .

(٨) كان الغزالى موضوعياً حتى فى أيام شكه العنيف فهو يكتب مقدمة لكل رأى يعارضه أو يؤيده أو يقدمه ، ثم يحلل الرأى إجمالا ثم تفصيلا ، ويمسك به فقرة فقرة تأييدا ومعارضة فى أمانة لا يوصف بها المحدثون المتخصصون ولا القدماء أمثال ابن تيمية ، فقد كان رغم امتيازه وتفوقه العلمى كثيرا ما يبتر الآراء ويتعسف فى عرضه لرأى الخصم كما ذكرنا عنه فى مكان . أقول كان الغزالى موضوعياً يتهجم على كل مشكلة ويقتحم كل ورطة ويتفحص كل عقيدة ويستكشف أسرار كل طائفة ليميز بين المحق والمبطل والمتسنن والمبتدع كما يقول . وهـــو حتى فى تصوفه قبل وبعد كل شىء يؤكد غاية التصوف الموضوعية بأنها (الاستقامة فى جنب الله على سلوك مثمر ونفع للآخرين[2]) . وموضوعيته تتجلى أيضاً فى أن الملاحظة عنده ثلاثة : المشاهدة وهى المقصودة ، ثم المقيدة وهى القائمة فى التجربة المعملية ، ثم الملاحظة مع الاشتراك فى النشاط وهى أعلى مراتب الملاحظة لأنها فاعلية على الطبيعة ، وقد مارسها الغزالى مع الفلاسفة والمتكلمين والصوفية . وأصدق مثال الملاحظة عنده (فإن وقع لك الشك فى شخص معين فلا يصح اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو التواتر أو[3] التسامع) .

وأصدق مثـــال للتأمل الباطنى أو الاستبطان عنده (ثم تفـكرت فى نيتى

---

(١) دكتور محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام

Dr Iqbal : The Reconstruction of Religions Thought in Islam p. 4—5 oxford 1934.

(٢) الغزالى : إحياء ج ٤ ، ١٠ والمنقذ ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) الغزالى : المنقذ ١٦٩ .

للتدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه)[١] .

وأصدق مثال للتجربة عنده (وقد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب ، فوجدت بعضه صادقاً ، فانقدح فى نفسى تصديقه وسقط من قلبى استبعاده) (قالوا حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من المزاج والطبع)[٢] .

وأصدق مثال للاختبار الاجتماعي قوله (فأني تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر منهم فى متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره . . . . .)[٣] .

(٩) أحيا التصوف على المنهج السنى بعد نكبة التصوف لدى مدرسة الحلاج (ت. ٣٠٩ هـ) وما أثارته من فتن ضد التصوف عامة ، حتى أصبح التصوف لدى فلسفة الغزالى دينيا ، وحتى أصبح الدين صوفياً ، وكانت مهمة الغزالى ناجحة فى أنه عمّق روحانية الإسلام فى العبادات والمعاملات بعد أن جمد على منهج الجامدين من السلفية الظاهرية من الفقهاء ، وبعد أن جمح على منهج البسطامى والحلاج ، حتى أن الدارس لأى باب من أبواب الفقه كالعبادات والمعاملات (كما يقول الدكتور أحمد أمين)[٤] يراه يعرضه عرضاً علمياً فنياً لا كعرض الفقهاء) .

(١٠) أثر فى المحيط الإسلامى فى عصره وما بعد عصره حتى صار هو الحصن الخالد للمنهج الإسلامى . كما أثر فى غير المحيط الإسلامى ، (فقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى العصور الوسطى ، وانتفع بها اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجودها ليفى والمسيحيون أمثال توما الاكوينى ، وخاصة فى كتبه تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة فى ردودهم على الفلاسفة)[٥] .

---

(١) الغزالى النقذ ، ١٥٣ .   (٢) الغزالى المنقذ ١٩٠ .

(٣) الغزالى المنقذ ١٧٥ ، ١٨٧ طبع ١٩٦٢ من المنقذ . وانظر أيها الولد طبع بيروت المقدمة (يج) وانظر الدكتور حسن الساعاتى مؤتمر دمشق ، ٤٣٤ .

(٤) ، (٥) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام جـ ٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ القاهرة ١٩٦٠ .

(١١) حرص الغزالى أولا وأخيراً فى كل ذرة من ذرات آرائه على ألا ينتقص ذرة واحدة من سلامة توحيده ، فكانت فلسفته فى المعرفة فلسفته فى التوحيد . ولهذا هدم الحلول الوسطى فى المدرسة المشائية فى صورها التوفيقية أو التلفيقية وهد حتمية العليّة ، وكان فى كل أفكاره فيلسوفا منهجيا للدين والأخلاق والمعرفة اليقينية ، وكان أولا وأخيراً حجة الإسلام أو روح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعا كما يقول رينان[١] . وكما أثمرت الجوانب الفلسفية الكلامية لدى مدرسة الغزالى مع فخر الدين الرازى ت ٦٠٦ ﻫ ، والبيضاوى ٦٨٥ ﻫ والا يجى ٧٥٦ﻫ وسعد الدين التفتازانى ٧٩١ ﻫ؛ فقد أثمرت الجوانب الصوفية فى المدرسة الغزالية مع عبد القادر الجيلانى ت ٥٦١ ﻫ ، وأبى نجيب السهروردى (٢٦٤ ﻫ) ، وأبى حفص عمر السهروردى « ٦٣٢ ﻫ » (صاحب عوارف المعارف المطبوع على هامش الإحياء) ، وتلاميذهم ، ثم المدرسة الشاذلية كصورة ممتازة للمدرسة الغزالية ، وعلى رأسها أبو الحسن الشاذلى « ٦٥٦ ﻫ » وأبو العباس المرسى « ٦٨٦ ﻫ » ، وابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩ ﻫ أو ٧٠٧ ﻫ) كما سنرى الآن فى حدود الأثر الصوفى وفيما لا يخرج عن موضوعنا .

أما الجيلانى[٢] (٥٦١ ﻫ) فهو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى . يتصل نسبه أخيراً إلى الإمام على رضى الله عنه . ولد فى جيلان عام ٤٧٠ ﻫ وتوجه إلى بغداد فى شبابه حيث درس الفقه على مذهب الحنابلة عام ٤٨٨ ﻫ . ولما كان عمر الجيلانى خمسة وثلاثين عاماً يوم وفاة الغزالى فلاشك أن الجيلانى وإن لم يثبت لدينا أنه قابله أو التقى به ، فقد عاش أصول آرائه . يقول الشعرانى[٣] : (وكانت قدمه على التفويض والموافقة مع التبرى من الحول والقوة ، وكانت طريقته تجريد التوحيد وتوحيد التفريد مع الحضور فى موقف العبودية) ،والغيبة عنده (غيبة عن رؤية النفع والضرر والقرب والبعد) والموافقة عنده (موافقة الكتاب

---

(١) رينان ابن رشد والرشدية ص ١١٢ الترجمة العربية لعادل زعيتر .

(٢)و(٣) الشعرانى طبقات ج ١ ، ١٤٠ .

والسنة فى كل نفس وكل خطوة وخطرة ووارد) ، و (طريقة التوحيد وصفاً وحكماً وحالا ، وتحقيقه الشرع ظاهراً وباطناً) .

ومن أقواله[١] التى تؤكد مذهبه السنى (اتبعوا ولا تبتدعوا . أطيعوا ولا تمرقوا . وحّدوا ولا تشركوا . نزّهوا الحق ولا تتهموا . صدقوا ولا تشكوا . اصبروا ولا تجزعوا . اثبتوا ولا تنفروا . اسألوا ولا تسأموا . انتظروا وترقبوا ولا تيأسوا . تآخوا ولا تعادوا . اجتمعوا على الطاعة ولاتتفرقوا) . وهو يؤكد أن الخروج أو الدعوة إلى الخروج عن الحدود والتكاليف الدينية فتنة من لعب الشيطان : (فإن انخرم فيك شىء من الحدود فاعلم أنك مفتون متلاعبة بك الشياطين وارجع إلى حكم الشرع ودع عنك رأى الهوى لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهى زندقة) .

وقد ألفت الكتب والرسائل حول الجيلانى وهى محتشدة بالأساطير حوله . وفى الكتاب الهام الذى ألفه بعنوان فتوح الغيب والذى كان فى الأصل هامشاً لكتاب وضعه محمد بن حين الحنبلى باسم (قلائد الجواهر فى منح الشيخ عبد القادر) فى هذا الكتاب المتصل بقلائد الجواهر تحتشد أساطير كثيرة تنسب للجيلانى يظهر كذبها بمقارنتها بكتابه فتوح الغيب ، حتى فى نصه الموجود بهامش الكتاب المذكور . ومن مؤلفات الجيلانى الفتح الربانى ، والغنية لطالبى الحق ، وجلاء الخاطر .[٢]

وأما أبو نجيب السهروردى[٣] ت ٥٦٤ هـ ، فقد ولد فى سهرورد ٤٩١ هـ وارتحل إلى بغداد وتخصص فى دراسة الفقه ، ثم رحل إلى أصبهان وطوف فى أرجاء العالم الإسلامى معلماً ومرشداً ، حتى عاد إلى بغداد ، ورحل منها إلى دمشق عام ٥٥٨ هـ ، فاهتم به نور الدين زنكى . أهم كتبه آداب المريدين ، وشرح أسماء الله الحسنى . ونصوص هاذين الكتابين تدل على تمسكه بسنيته الصوفية .

---

(١) عبد القادر الجيلانى : فتوح الغيب ٦ ، ٧ ، ٩٨ ، ٩٩ وقد أثرت الجيلانية فى اتجاه التصوف فى السودان بمختلف طرقه وسنوضح ذلك فى كتابنا القادم عن التصوف فى السودان .

(٢) ، (٣) انظر طبقات الشعرانى ج ١ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ .

ولكن الذى نبغ نبوغاً ملحوظاً فى أسرة أبى نجيب هو أبو حفص عمر السهروردى[1] صاحب عوارف المعارف المنشورة دائماً مع كتاب الامام الغزالى الإحياء ، على هامشه . وعمر هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى ابن شقيق أبى نجيب . وقد تتلمذ عليه وعلى الجيلانى ، وقد ولد أبو حفص فى سهرورد عام ٥٣٩ هـ ، وتوفى فى بغداد عام ٦٣٢ هـ . أهم كتبه بعد عوارف المعارف : كشف الفضائح اليونانية وأهم آرائه « فى القوى الانسانية والأحوال والمقامات » .

أما آراؤه فى القوى الإنسانية[2] فهى عنده على ثلاث درجات (علياها الروح ، وهى متجهة إلى العالم اللامحس ، ودنياها النفس وهى متجهة إلى العالم المحس ، وبينهما القلب وهو صالح للاتجاهين الأعلى والأدنى . فقبل أن يتم نوره يكون اتجاهه موزعاً بين القوتين العليا والدنيا ، ولكنه عندما تتم إنارته يتجه بكليته إلى الروح فيتصل بالعالم الروحانى . وفى هذه الحالة تنجذب النفس إلى القلب . وعلامة اتجاه النفس إلى القلب هى إحساسها بالسكينة والطمأنينة) .

أما شرحه للفرق[3] بين الحال والمقام ، فقد ذكر أن :(الشيوخ لم يتفقوا فى هذه المسألة على رأى قاطع لأن ما هو حال عند البعض قد يكون مقاماً عند البعض الآخر)، ولكنه أوضح الفرق بين الحال والمقام أن الحال متغيرة والمقام ثابت ، وأن الحال إذا ارتقت صارت مقاماً ، وأن الحال موهوبة والمقام مكتسب بمجهود الفرد). وقد اهتم أبو حفص فى باب الأحوال بأحوال الحب والشوق والأنس والقبض والبسط والقرب والبعد والاجتماع والانفصال والبقاء والفناء . أما فى باب المقامات فقد اهتم بمقام الزهد والصبر والخوف والرجاء والتوكل والتواضع . وهو فى كل ما ذكره فى هذه الأحوال والمقامات امتداد

---

(١) انظر طبقات الشعرانى ج ١ ، ١٤٢ .

(٢) أبو حفص السهروردى : عوارف على هامش كتاب الإحياء للإمام الغزالى ج ٤ ص ٢٨١ ، ٢٩٧ وانظر أيضاً للسهروردى ج ٢ ، ٩٥ ، ١٩٥/ج ١ ، ٢٩٦ .

(٣) أبو حفص السهروردى عوارف هامش الإحياء ج ٢ ، ٣٥٣ ، ٣٨٧ .

سليم للمدرسة السنية الغزالية فيما عدا مقام التواضع[١] الذى وصل فيه إلى حد السلبية التى تقربه من فلسفة أهل الملامة وتكاد تخرجه عن أصول المنهج السنى .

ومن الشخصيات القوية فى المدرسة الغزالية السنية أحمد الرفاعى ت ٥٧٠ هـ[٢]، وعبد الرحيم القنائى ت ٥٩٢ هـ[٣] ، وعز الدين ابن عبد السلام ت ٦٦٠ هـ[٤] وهو تلميذ مباشر للسهروردى أبى حفص صاحب عوارف المعارف ولأبى الحسن الشاذلى أيضا (ت ٦٥٦ هـ) رأس المدرسة الشاذلية الممتازة ، ثم السيد أحمد البدوى[٥] (ت ٦٧٥ هـ)، وإبراهيم الدسوقى الهاشمى القرشى[٦] ت ٦٧٦هـ . لكن أقوى رجال مدرسة الغزالى من ناحية الأثر العلمى بعد أبى حفص السهروردى وعبد القادر الجيلانى ، وعز الدين بن عبد السلام . هو أبو الحسن الشاذلى ومدرسته لدى أبى العباس المرسى وابن عطاء الله السكندرى[٧]. وهم يؤلفون مدرسة صوفية سنية بكل ما فى السنية من معنى[٨] . ويحدد لنا الشاذلى طابع مدرسته فى قوله[٩] : (كل علم يسبق إليك فيه الخواطر ، وتميل إليه النفس ، وتلذ به الطبيعة فارم به وإن كان حقاً ، وخذ بعلم الله الذى أنزله على رسوله ، واقتد به ، وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده وبالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى ، وبمتابعته تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوى الكاذبة المضلة عن الهوى ..)

---

(١) أبو حفص السهروردى عوارف المعارف هامش إحياء علوم الدين ص ٣٥٣ ، ٣٦٧ من الجزء الأول : القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) الشعرانى : طبقات جـ ١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ .

(٣) الشعرانى طبقات جـ ١ ، ١٧٢ وانظر أيضاً السيوطى : حسن المحاضرة جـ ١ ، ٢٢٠ .

(٤) الشعرانى جـ ١ ١٧٣ . ومن أشهر مؤلفات عز الدين بن عبد السلام (الفتاوى الموصلية ، ومختصر النهاية ، وشجرة المعارف والقواعد الكبرى والصغرى) .

(٥) الشعرانى طبقات جـ ١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ .

(٦) الشعرانى طبقات جـ ١ ١٨٣ ، ٢٠٢ .

(٧) الشعرانى : طبقات جـ ١ ، ١٥ ، جـ ٢ ، ٥، ٦ ، ٨ وانظر حسن المحاضرة للسيوطى جـ١ ، ٢٢٢ .

(٨) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض ١٠٠ ، ١٠١ عدد ١٥ من سلسلة أعلام العرب وزارة الثقافة مارس ١٩٦٣ .

(٩) الشعرانى : طبقات جـ ٢ ، ٥ ومابعدها وحسن المحاضرة جـ ١ ، ٢٢٢ .

ونزعته الأخلاقية الهادفة من السلوك الصوفى واضحة فى قوله (إذ ثقل الذكر على لسانك وكثر اللغو فى مقالك ، وانبسطت الجوارح فى شهواتك ، وانسد باب الفكرة فى مصالحك ، فاعلم أن ذلك من عظيم أوزارك أو كُمون إرادة النفاق فى قلبك ، وليس لك طريق إلا الطريق والإصلاح ، والاعتصام بالله والإخلاص فى دين الله تعالى)[١]. وتوضيحه لمعنى التوحيد والتحقيق فى التفويض والاتباع يحدد سنيته الدقيقة . يقول الشاذلى : (ارجع عن منازعة ربك تكن موحِّداً ، واعمل بأركان الشرع تكن سنيا واجمع بينهما تكن محققا)[٢] . ولما كان عصر الشاذلى وما قبله قد كثر فيه الجدل حول الكشف والوصول بين الصوفية وبعضهم البعض وبينهم وبين الفقهاء والعلماء والفلاسفة ، فقد أدلى الشاذلى بدلوه على أساس غزالى فى أنه إذا عارض الكشف شيئاً من الكتاب والسنة ، فالبعد عن منطق الكشف أجدى ، والتمسك بالكتاب والسنة أهدى وأقوم . يقول الشاذلى : (إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ، ودع الكشف ، وقل لنفسك إن الله قد ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنها لى فى الكشف)[٣] . وهو يحدد لنا الطريق الصوفى بأنه ليس الغلو فى التنسك أو الرهبانية البعيدة عن روح الإسلام ، وهو فى الوقت نفسه ليس الجوع أو أكل الشعير والنخالة ، وإنما هو الطاعة والصبر على الأوامر واليقين فى الهداية (ليس هذا الطريق بالرهبانية ، ولا بأكل الشعير والنخالة وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين فى الهداية)[٤].

وقد ذكر المستشرق الكبير الأستاذ آسين بلاسيوس Asin placious فى بحثه الإسلام المتنصر El islam Cristianizado أن لفظ القبض الذى يصور الفكرة الجوهرية للطريقة الشاذلية لها نظائرها فى عبارات خوان الصليبى San Juan de la Cruz حين

---

(١) و(٢) الشعرانى : المصدر السابق للطبقات وحسن المحاضرة . وانظر ابن عطاء الله : لطائف المنن ، ٧٧ .

(٣) و(٤) الشعرانى : المصدر السابق للطبقات وانظر ج ١ من الطبقات ١٥ .

يستخدم نفس المعنى فى مرادفاته المختلفة حسب المفهوم الشاذلى . وهذه المرادفات هى : —

Poner, Prision, Apretura, Aprrieto, Enestrecho.

ومثل ذلك لفظ البسط عنده ويرادف عند (خوان) لفظ Anchura ... وبلاسيوس هنا يؤكد أثر المدرسة الشاذلية السنية لدى الإسلام عند أمثال خوان الصليبى ومن تبعه[1] نصل من هذا إلى ابن عطاء الله السكندرى أقوى رجال المدرسة الشاذلية علماً وأثراً لدى نظريته .

وتبدو لنا حقيقة هامة فى المدرسة الشاذلية عامة منذ رحل إمامها أبو الحسن من المغرب ومريدوه عام ٦٤٢ هـ إلى مصر — هذه الحقيقة الهامة هى أن المدرسة الشاذلية ممثلة فى إمامها تتلمذت فى شبابها وصباها مع محى الدين بن عربى - (٥٦٠ — ٦٣٨ هـ) على أستاذ واحد هو أبو مدين الغوث التلمسانى ت ٥٩٤ هـ . ثم انفصلت المدرستان أساساً حين تتلمذ الشاذلية على مدرسة الإمام الغزالى بينما تتلمذ ابن عربى على نظريات مدرسة الحلاج والسهروردى كما سنرى[2] . ويؤكد اعتزاز المدرسة الشاذلية بالغزالى ما رواه ابن عطاءالله[3] فى كتابه لطائف المنن عن إمامه الكبير الشاذلى (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام الغزالى) ، وكان يقول عن كتابه الإحياء (كتاب الإحياء يورثك العلم) . ولكن المدرسة الشاذلية رغم معاصرتها فى البداية لابن عربى (ت ٦٣٨هـ) بالنسبة لأبى الحسن الشاذلى ت ٦٥٦ هـ زميل صباه وشبابه رغم اختلاف اتجاههما ، ورغم معاصرتها فى النهاية لابن تيمية (٦٦١ هـ — ٧٢٨ هـ) بالنسبة لابن عطاءالله (٦٥٨ـ٧٠٩هـ) رغم اختلاف اتجاههما أيضاً — أقول إن المدرسة الشاذلية فى هاتين الحالتين آثرت الحكمة وهى تواجه تيار ابن عربى المنفصل ، وتيار ابن تيمية الثائر على الغزالى ومدرسته

---

(١) آسين بلاسيوس . الإسلام المتنصر • مجلة الأندلس مدريد ١ ، ٢٤ ، وانظر أربرى .
Arberry : Sofism 1950 p. 87—89

(٢) الشعرانى : الطبقات جـ ٢ ، ١٩ ، ٢٠ ، وانظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله نص رسالة الماجستير من كلية آداب القاهرة ص ٤٨ ومابعدها القاهرة ١٩٥٨ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ٦٢ القاهرة ١٣٢٢ هـ .

الشاذلية ، وعلى ابن عربى ومدرسته المنفصلة التى يصلها ابن تيمية أحياناً معمدرسةالغزالى فى تيار واحد رغم خطأ ابن تيمية . أما تلك الحكمة التى آثرتها المدرسة الشاذلية فهى الحيدة والصمت أحياناً ، فهى لم تهاجم مدرسة ابن عربى ، وإن دافعت دون قدح عن منهج الغزالى ، ومدرسته إزاء تيار ابن تيمية ، وقد آثرت المدرسة الشاذلية منذ عهد إمامها الشاذلى (أن تشغل نفسها بالريادة والقدوة وحسن الظن بما ورد على ألسنة مدرسة الحلاج وابن عربى[١] ، وإن اضطرت المدرسة الشاذلية مع بن عطاء الله المعاصر لابن تيمية إلى الدفاع القوى عن إمامه الشاذلى إزاء هجوم ابن تيمية مما سبب خصومة وإحنا بينه وبين ابن تيمية . فلا غرابة أن تقع الخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية الذى طعن الشاذلية فى شخص أبى الحسن ووصله بنظريات ابن عربى الذى هو بعيد كل البعد عن اتجاه المدرسة الغزالية السنية . أما قصة الجدل والخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية فهى كما رواها ابن الألوسى البغدادى[٢] (أن ابن تيمية تصدى فى تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلى فى أحزابه فنقدها) . وقد أورد الألوسى نصوص هذه العبارات التى وصلها ابن تيمية باتجاه ابن عربى ومدرسته . ولكن ابن الألوسى البغدادى عاد فوضح أن هجوم ابن تيمية لا محل له لأنها يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية[٣] .

أما الحكم العطائية فهى من روائع الأدب الصوفى الفلسفى وقد طبعت وشرحت شروحا كثيرة ، وهى فى الواقع ثروة صوفية تعتز بها الدوائر الصوفية على الاطلاق، ومن روائع أمثلتها : (لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والمكان الذى

---

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج :

Luis Massignon : La passion d'Al-Hallej. paris 1922 Vol. 1, p. 424—425.

(٢و٣) ابن الألوسى البغدادى : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين القاهرة ١٢٩٨ هـ ص ٤١ ، ٤٣ وانظر فى هذا أيضاً بروكلمان :

Carl. Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litterature, Berlin 1202 (Jbn Ata—Allah.) Enzyklopedie Des islam p. 117.

أهم مؤلفات ابن عطاء : الحكم العطائية ، والتنوير فى إسقاط التدبير ، لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن ، وتاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس وعنوان التوفيق فى آداب الطريق . ولكن أشهر أعماله هى الحكم العطائية ، ثم نظريته فى إسقاط التدبير .

ارتحل إليه هو المكان الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون) .
ومن الصور التى يديرها فى براعة وروعة حول الجناب الإلهى (كيف يتصور أن يحجبه شىء وهو الذى أظهر كل شىء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شىء وهو الذى ظهر بكل شىء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شىء وهو الظاهر قبل وجود كل شىء ؟ كيف يتصور أن يحجبه بشىء وهو أظهر من كل شىء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شىء وهو الواحد الذى ليس معه شىء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شىء وهو أقرب إليك من كل شىء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شىء ولولاه ما كان وجود شىء[1] ؟)

ومن استغاثاته التى يرى فيها أن الخير المطلق فى نسيان الذات والأحوال ، ويؤكد فيها مذهبه الشاذلى السنى فى أن الاعتداد بالفقر ذنب رغم توسله بالفقر إلى الله ، وأن المحاسن لا تظهر إلا بفضل الله ، والمساوىء لا تظهر إلا بعدل الله . (إلهى أنا الفقير فى غناى فكيف لا أكون فقيراً فى فقرى . . أنا الجاهل فى علمى فكيف لا أكون جهولا فى جهلى . . إلهى منى ما يليق بلؤمى ، ومنك ما يليق بكرمك . . . إلهى إن ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة على ، وإن ظهرت المساوىء فبعدلك ، ولك الحجة على . . هأنا أتوسل إليك بفقرى إليك ، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن يصل إليك ؟ أم كيف أشكو إليك حالى وهى لا تخفى عليك . . . أم كيف تخيب آمالى وهى قد وفدت إليك . . .) (إلهى هذا ذلى ظاهر بين يديك ، وهذا حالى لا يخفى عليك . بك أستنصر فانصرنى ، وعليك أتوكل فلا تكلنى وإياك أسأل فلا تخيبنى ، وفى فضلك أرغب فلا تحرمنى ، ولجنابك أنتسب فلا تبعدنى ، وببابك أقف فلا تطردنى ...)[2]

فهو حين يؤكد أن الآثار شاهدة على الخالق تأخذه جذبات الصوفية فيستدل بالله

---

(١) الحكم العطائية : شرح ابن عباد الرندى ج ١ ، ١٣٢ ومابعدها وانظر شرح ابن عجيبة (المقدمة ص ٩) وانظر زكى مبارك التصوف الإسلامى ١٣٤ ، ١٥٧ ج ١ ، ١٩٥٤ م .
(٢) الحكم العطائية (شرح الحكم لابن عباد الرندى) ج ٢ ، ٨٩ ، ٩٥ .

على وجود الموجودات بعد أن يستدل بالموجودات على الله فيهتف (إلهى أمرت بالرجوع إلى الآثار ، فأرجعنى إليها بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها مصون السر عن النظر إليها ، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شىء قدير . . . .[1]) .

ويعود فيقول : (إلهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؛ متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل إليك[2]) .

وقد خلط ابن تيمية[3] بين آراء الشاذلية وبين ابن عربى ومدرسته كما خلط بين وحدة الشهود ووحدة الوجود . ومن التهم التى رمى بها ابن عطاء فى مدرسة الشاذلى اتهامه بالحلول أو بوحدة الوجود رغم أنه يتحدث عن وحدة شهود فى الوقت الذى ينفى فيه كل صفات الحلول أو وحدة الوجود : فإذا كان ابن عطاء يقول : (إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شىء لغيبتهم عن الله فى كل شىء ولو شهدوه فى كل شىء لم يستوحشوا[4] من شىء) ، فهو الصريح فى قوله : (الأكوان ثابتة بإثباته ، ممحوة بأحدية ذاته[5]) . فإذا تعرفنا على آراء ابن عطاء فى صلب نظريته ، فإننا نجد تكاملها لدى كتابه «التنوير فى إسقاط التدبير» . وإن كنا نرى فى تضاعيف الحكم أشتاتاً مبعثرة حسب طبيعة الحكم العطائية المتناثرة .

---

(١) الحكم العطائية شرح ابن عباد / ٩٦ ج ٢ .
(٢) الحكم العطائية شرح ابن عباد ، ٩٤ ج ٢ .
(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ، ١٥٤ ومابعدها وانظر ابن الألوسى — البغدادى : جلاء العينين ص ٤١ ، ٤٣ .
(٤) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٨٩ .
(٥) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٩٨ .

وابن عطاء الله حسب منهج دينه وصوفيته السنية لايؤثر الفقر لذاته كما توهم بعض المنحرفين من الصوفية ، وإنما يؤثره لما فيه من صرف النفس عن الشواغل الدنيوية التى تبعد المرء عن الله ، وفى الوقت نفسه حين يدعو إلى الكسب وجمع المال ينص على أنه لايطلب لذاته كالفقر أيضاً ، وإنما يطلب للأغراض الآتية :

١ — أن ينفقه المرء على نفسه فى عبادته أو فى الاستعانة على العبادة . أما فى العبادة فهو كالاستعانة به على الحج أو الجهاد فى سبيل الله ، وأما فيما يقوى الإنسان على العبادة فذلك هو المطعم والملبس والمسكن وما إلى ذلك من ضرورات العيش لأن هذه الشئون إذا لم تتيسر كان القلب مصروفا إلى تدبيرها فلا يتفرغ للدين .

٢ — ما يصرفه فى الصدقة والمروءة ووقاية العرض وأجرة الاستخدام .

٣ — ماينفقه للخير العام كبناء وعمارة المساجد ودور المرضى (المستشفيات والملاجىء[1]) .

وقد فلسف ابن عطاء الله مذهبه فى إسقاط التدبير على أساس من العمل والتوكل معا ، أو على أساس من التسبب والتجرد حسب المصطلح الصوفى فى التكسب والتفويض ، ولم ينكر مطلقا مافلسفه الإمام[2] الغزالى حصن التصوف السنى (لابأس بان يحمد المتصوف مافى المال من الحظوط الدنيوية كالخلاص من ذل السؤال ، وحقارة الفقر ، والوصول إلى العز والمجد بين الخلق ، وكثرة الإخوان والأعوان والأصدقاء ، والوقار والكرامة فى القلوب) بل أكد ابن عطاء[3] مافلسفه فى معنى التدبير استناداً إلى منهج الغزالى فى جانبه الغائى . يقول ابن عطاء : (اعلم أن الأشياء إنما تذم وتمدح بما تؤدى إليه فالتدبير المذموم ماشغلك عن الله ، وعطلك عن القيام بخدمة الله ، وصدك عن

(١و٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ٢٣٧ وما بعدها . .

(٣) ابن عطاء التنوير فى إسقاط التدبير ٣٣ ، ٣٤ وانظر الحكم العطائية شرح ابن عباد ج ١ ، ٤ وما بعدها .

معاملة الله . والتدبير المحمود هو ماليس كذلك مما يؤديك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله . وكذلك الدنيا ليست تذم باسان الإطلاق ولا تمدح كذلك . إنما المذموم منها ماشغلك عن مولاك ومنعك الاستعداد لأخراك) . إن هذا هو روح المنهج الإسلامى الذى لاينكر التسبب حين يؤكد التجرد ، أو كما يقول الدكتور زكى مبارك[1] عنه : (أنه يفضل التجرد حين يخشى على أنفسنا الضعف عن رعاية الحقوق ، ويفضل التسبب حين يرى فى عزائمنا من القوة والصلابة ما ندوس به على المطامع الدنيئة التى تستهوى من يطلبون الأرزاق[2]) .

وقد لاحظت أن أستاذنا المرحوم زكى مبارك قد عـــدل فى كتابه « التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق » ماشط فيه ، وانحرف عن جادة الصواب فى كتابه « الأخلاق عند الغزالى[3] » . حين اتهمه بأن دعاة الهزيمة والانزواء عن المجتمع ، والهروب من الواقع — وقد فصلنا ذلك فى حديثنا عن فلسفة الأخلاق لدى الغزالى .

فاذا عدنا إلى ابن عطاء لدى كتابه التنوير نجد أنه قسمه إلى مابين فصل فى الباب الأول أدلته على نظريته من الكتاب والسنة ، وبيّن الدوافع إلى إسقاط التدبير وأقسام التدبير المذمومة والمحمودة . أما الباب الثانى فهو تطبيق لنظريته فى مجال الرزق واكتسابه مستند إلى نصوص الكتاب والسنة ضارباً الأمثلة المحسوسة المعقولة ، فهو يقول[4] مثلا مستحثاً مريده على إسقاط تدبيره : (مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالبا نموها ونتاجها فقد علِمَت الشجرة — ان يكن لها علم — أو علمنا ذلك فيهـــا أنه

---

(١) ، (٢) الدكتور زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق جـ ٢ ، ١٧٢ القاهرة ١٩٥٤ .

(٣) الدكتور زكى مبارك الأخلاق عند الغزالى ص ١٥ ، ١٩٢٤ ومن الملاحظ أن أستاذنا الدكتور زكى مبارك رحمه الله عدل فى رسالة الدكتوراة الثانية ماأخطأ فيه فى رسالة الدكتوراة الأولى عن الإمام الغزالى وإن لم يعترف بأنه عاد إلى الصواب بعد تناقض رحمه الله . .

(٤) ابن عطاء الله : التنوير ٣٤ ، ٦٤ .

ما كان ليغرسها ويمنعها السقى ... كيف وهو حريص على نتاجها مريد لنمائها ؟ كذلك أنت أيها العبد شجرة الله غارسك وهو ساقيك فى كل وقت ، قائم لك بوجود التغذية فلاتتهمه أن يغرس شجرة وجودك ثم يمنعك من السقيا بعد الغرس فإنه ليس بغافل) .
ويعود السكندرى من طوافه الممتاز هاتفاً فى صورة مناجاة الله على ألسنة هواتف الحقيقة فى أسلوب نادر المثال (أيها العبد . . كنت لك بتدبيرى لك من قبل أن تكون لنفسك بأن لاتكون معها فقد وليت رعايتها قبل ظهورك ، وأنا الآن فى الرعاية لها . . أيها العبد أنا المنفرد بالخلق والتصوير والحكم والتدبير . . لم تشاركنى فى خلقى فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى[1] ...) .

إن الفكرة الأساسية قد تكون مُقعَّدة لدى فلسفة الغزالى ، وقد تكون لدى الصوفية جميعا فى صورة مختلفة . ولكن طرافة ابن عطاء تتجلى فى وجوه صوغها واستعمالها وتطبيقها . فجميع آداب السلوك التى يصطنعها السالك فى مجاهدته عنده تدور حول إسقاط السالك تدبيره ، وجميع ما يتحدث به عن مقامات وأحوال نجده قائماً على أساس من عملية الإسقاط والتفويض مع العمل والربط بين عملية التسبب والتجريد ووضع التجريد قبل وبعد وخلال التسبب والتكسب ، وعندما يصل السالك فى نهاية طريقه بعد تدرجه فى مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى معرفة الله ، فإن المعرفة ذاتها ليست فى جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التدبير مع الله ، وهو أمر فطرى فى النفس لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على إسقاط التدبير فى عالم الذر منذ ميثاق العهد . هذه المعرفة بالله على التحقيق تؤدى عند ابن عطاء إلى شهود الأحدية شهوداً ذوقياً بحيث لايعرف العارف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله على نحو ما نراه فى جانب وحدة الشهود لدى ابن الفارض . وإن لم ينكر ابن عطاء الوجود الآخر ولكن لا بمعنى الوجود الحقيقى لله الخالق لكل شىء ، ولا شك أن شاعرية ابن عطاء تعطى آراءه حرارة وجيشانا وعنفا يكاد يقربه من مدرسة ابن عربى وإن لم يسقط فى دائرتها المنفصلة . وقد

(١) ابن عطاء الله (المصدر السابق) .

أسرف الدكتور أبو الوفا التفتازانى[1] حين أكد ان ابن عطاء: (هو أول واضع للمذهب فى صورته الكاملة فى التصوف الإسلامى وان ما خلفه الصوفية السابقون فى ذلك فإنها تجىء فى ثنايا كلامهم عن مقام التوكل والرضا) . ولكننا لو راجعنا الغزالى فى كل ما ذكره على استفاضة لوجدنا أن جهد ابن عطاء (وهو جهد ممتاز حقاً) هو مجرد توسيع وتقعيد وتنسيق لمذهب الامام الغزالى فى التدبير والتفويض أو التجرد والتسبب . أمر آخر يمتاز به الغزالى هو حرصه الشديد على ألا ينتقص ذرة واحدة من إيمانه وسلامة منهجه ، وهو أمر نكاد نفقده أحياناً لدى ابن عطاء الذى تجرفه شاعريته الصوفية إلى مسالك وعرة نكاد نطل منها على مدرسة ابن عربى ، وإن كان ابن عطاء فى حقيقته سنياً غزالياً يؤكد فهمه الصحيح بأن العبد عبد والرب رب . وهو على منهجية سليمة فى بسط المسائل نظرية أو عملية يلتزمها من بداية السلوك ، وعبر المراحل فى جميع مجالات الطريق فهو مثلا حين يناقش[2] المعتزلة فى مشكلة الأفعال الاختيارية يتفق مع سنيته تمام الاتفاق: (فأفعال العباد كلها مخلوقة لله بما فيها من خير وشر ، والاستطاعة من الله تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه) . (فالله خالق الطاعة بفضله ، كذلك هو خالق المعصية بعدله « قل كلٌّ من عند الله » ، فما لهؤلاء القوم «المعتزله» — لا يكادون يفقهون حديثاً ؟ فإن قالوا . قد قال الله : « إن الله لا يأمر بالفحشاء[3] » . فالأمر غير القضاء . فإن قالوا : قد قال الله: «وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»[4] . فهو على التفصيل تعليم للعباد التأدب معه ، فأمرنا أن نضيف المحاسن إليه لأنها اللائقة بوجوده والمساوىء إلينا لأنها اللائقة بوجودنا . فإن قال المعتزلة إن المعصية قبيحة لا يليق أن تنسب إلى الله — كان رد شيخنا : أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة ليلامن

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله رسالة الماجستير ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) ابن عطاء الله : التنوير ص ٢١ وانظر شرح الحكم لابن عباد جـ ١ ، ٩ .

(٣) آية ٢٨ من الأعراف . (٧) .

(٤) آية ٢٩ من آل عمران (٣) .

والقبيح لايرجع إلى ذات المنهى عنه ، ولكن يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لايتعلق بذات المأمورية ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به[١]) ويؤكد ذلك قوله لمريده (الغافل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به[٢]) .

إن السكندرى ليس غريباً على أهل السنة إذن ، فهو لم يقصد فى نظرية إسقاط التدبير أن يجعل الإنسان ريشة فى مهب الريح ، بل كان هدفه غاية نفسية خلقية يضعها السالك فى طريقه فيكون متقبلا للآلام ، ثابتاً أمام الشدائد ، صامداً لأحكام القضاء والقدر . أمر آخر وهو ألا يكون الإنسان عبداً للخوف أو الرجاء أو الآلام أوالمسرات . حينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شيء بشهوده الله واعتماده عليه وتفويض الأمور لديه ، ويكون فى النهاية متحققاً بالحرية فى أكمل صورها الإنسانية . . . الحرية عن عبودية الركون إلى الأشياء وعلل الأشياء ، عن الخضوع لحظوظ النفس الإنسانية بين قوانين وأسْر الطبيعة . ومن أهم ما يقصد إليه أيضاً ابن عطاء[٣]هو ألاّ يكون الإنسان متطلعاً فى قلق وحيرة لاستكناه المجهول من أمر المستقبل . لأن هذا يقطع صلته بالطريق إلى الله . ولكن هذه النظرة من ابن عطاء فيها كثير من الخطأ . فإن فى دعوته إلى عدم التفكير فى المستقبل استكمالا لنظرته تؤدى إلى الركود وعدم عمارة الحياة ، وإن كان ابن عطاء لايرى تنافيا بين طلب الرزق والإيمان بسبق تقديره ، فهو لايرى أى تناف بين السعى وإسقاط التدبير . ووجهة نظره عامة أن إسقاط التدبير أمر معنوى هدفه الراحة النفسية والتفويض قبل العمل وخلاله وبعده ، فهو فى الواقع لايدعو إلى ترك العمل اعتماداً على سبق التقدير[٤] .

---

(١) ابن عطاء الله التنوير فى إسقاط التدبير ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) ابن عطاء الله التنوير فى إسقاط التدبير ص ٢١ وانظر شرح الحكم لابن عباد الرندى ج ١ ، ٩ وما بعدها .

(٣) ، (٤) ابن عطاء التنوير ٣١ .

أما منهج ابن عطاء فى المعرفة فهو استدلال عقلى وشهود ذوقى (فالفكرة فكرتان، فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار .) والاستدلال الأول لديه (مثيل الاستدلال على وجود الله من آثاره وشواهده[١]) ، فهو ينتقل من معنى إلى معنى . أما الثانى فلا ينتقل فيه من معنى إلى معنى ؛ لأنه منهج يدرك به الصوفى الحقيقة العليا (إدراكا ذوقيا مباشرا) . ومن هنا كانت المعرفة الذوقية أكمل من المعرفة الاستدلالية العقلية . وهذه المعرفة عنده (حاصلة فى النفوس منذ عهد ألستُ[٢]) وهو يجعلها بمحض حسن تدبيره : (اعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك ، وقام لك فى كل ذلك بوجود إبرازك ، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم « ألستُ بِرَبِّكم قالوا بلى » . ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته ، وتجلى لك فشهدته ، واستنطقك والهمك الإقرار بربوبيته فوجدته[٣]) . ولهذا فإن ابن عطاء يتعجب فى توضيحه حين يؤكد (أنه لا يليق بمن عرف الله ووحده فى عالم الذر أن يجهله هنا فى العالم المادى . أو لم يقل سبحانه وتعالى «يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود[٤]؟ » ، وأى عقد أهم من عقد إسقاط التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان ودليل إقراره بربوبية الله[٥]؟) . لهذا لا يتحقق الصوفى بشهود أحديّة الله إلا بعد المعرفة الذوقية له ، وهو هنا يماثل جانباً من جوانب ابن الفارض فى وحدة الشهود فى أن الدليل على الوحدة الشهودَ الذوقى . ومن هنا أيضاً يظهر خطأ الشيخ الشرقاوى[٦] والدكتور زكى مبارك[٧] فى ربطهما هذا بمذهب الحلول أو وحدة الوجود ، وإن عاد الدكتور زكى مبارك ينفى هذا بلسان ابن عطاء فى

---

(١) ابن عطاء : شرح الحكم لابن عباد الرندى ج ٢ ، ٩٦ .

(٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ابن عطاء : التنوير ٨ ، ٩ ، ٤٤ (آية العهد ١٧٢ من الأعراف ٧) [وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ...]

(٦) شرح الشيخ الشرقاوى على حكم ابن عطاء الله هامش الرندى ج ١ ، ١٢٨ .

(٧) الدكتور زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق ج ١ ، ١٤٥ ، ١٤٧ .

نفس المقام[١]. ومن العجيب هنا أن ابن تيمية[٢] نفسه يقر تفسير ابن عطاء للوجود، وهو الخصم الممتاز للمذاهب الصوفية أو التصوف عامة. وقبل أن نصل إلى الدوائر المنفصلة نقول : إن مدرسة الغزالى السنية مضت فى رسالتها ، ولكننا لا نجد من تطور فيها على أصالة غير محمد إقبال فى القرن العشرين من الميلاد[٣].

(١) الدكتور زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق ج ١ ، ٩٤٦ .
(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١٣٢٣ هـ/ ج ١ ص ١٠٤ .
(٣) سنرى بيان ذلك فى الباب الخامس .

الباب الرابع

الفلسفة الصوفية فيما وراء التصوف السلفي والسنّي

تمهيد

عرفنا لدى الباب الثانى والثالث فى أنظار التصوف السلفى والسنى أن توقف السلفية عند ظاهر النصوص المقدسة طور فلسفة المشبهة والمجسمة فى مختلف الدوائر السلفية والشيعية مما أعان على ظهور النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الدوائر المنفصلة عما وراء التصوف السلفى والسنى . ولولا جهد الحركة الإحيائية الضخمة للفلسفة الدينية التى بعثها الإمام الغزالى عن تجربة وأصالة لـكان لدى الفـكر الإسلامى أحد أمرين لا ثالث لهما : إما أن تستشرى تيارات الانفصال فى الدوائر الصوفية والفلسفية فتحاول بلادينيتها هدم دين الله ، وإما أن يسيطر التيار السلفى لدى مدرسة ابن تيمية على الموقف بعد انتظاره على التيارات المنفصلة فيعوق بجموده تطور الفـكر الدينى فى الإسلام ذلك التطور الذى بعثه أهل السنة وعلى رأسهم رائدهم الغزالى ومدرسته الصادقة .

نحن لا نشك مطلقاً فى أنه كان لا بد بحـكم التطور وتلاقح الثقافات أن تظهر هذه النظريات بعد غزوها للحقل الإسلامى على أساس من ضعف السلطان السياسى فى الإسلام وعلى أساس من مبـــدأ تشجيع الترجمات ونقل الثقافات الغريبة عن الإسلام إلى ساحته الرحيبة[1] .

نحن لا شك مطلقاً فى أن الأفكار الجديدة كان لا بد لها أن تغزو الساحة الإسلامية الرحيبة الآفاق فى المشرق والمغرب وأن تتطور معها الأفكار ، وأن تتطرف معها الأفكار بالذات فى الأطراف البعيدة للدولة الإسلامية فى المشرق والمغرب كما ذكرنا فى العراق والأندلس باعتبارهما الحدين الملاصقين للتيارات الخبيثة ، والأكثر تأثراً بريح هذه للتيارات — أقول كان لا بد لهذه الأفـكار أن تصل إلى غايتها : إما إلى تطرف

---

(١) المقدس : البدء والتاريخ ج ٥ ، ١٤٦ وانظر أيضاً الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣ تحقيق ونشر الدكتور على سامى النشار .

بحكم الخضوع للعقل الخالص أو للذوق الخالص — إلى الخروج على الدين عبر نظريات الاتحاد أو الحلول أو الاتصال أو وحدة الوجود . وإما إلى الاعتدال والاستقامة مع أهل السنة والسلف الصادقين كرد فعل قوى إزاء تيارات الانفصال.

ونحن لا نشك أيضاً فى أن هذه النظريات فى الدوائر المنفصلة لدى الصوفية فى الإسلام تدل على عبقرية رجالها كمفكرين استعملوا عقولهم أو أذواقهم وخرجوا من استدلالاتها وكشوفها إلى أنظار قوية جديرة بالبحث والتأمل والدراسة العميقة لمعرفة مدى اتصالها أو انفصالها عن روح المنهج الإسلامى . من هنا انشغلت الدراسات فى الشرق والغرب بهذه الأنظار . لكن العيب الأكبر هو أن الدارسين فى الغرب بالذات وهم الرواد الأوائل فى هذا الباب — اعتبروا هذه النظريات المنفصلة هى التصوف الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية ، وما عداها ليس جديرا بصفة أو اسم الفلسفة أو التصوف . وهذا هو الخطأ أكبر الخطأ بدليل ما ألقينا عليه الأضواء فى أنظار التصوف السلفى والتصوف السنى ، وبدليل أن المحاولات التى بذلت فى البداية للتوفيق بين الفلسفات الغريبة فى غنوصيتها الشرقية أو الغربية ، وبين الإسلام فى محاولات المدرسة المشائية وتابعيها — كانت متعسفة مفتعلة ليس فيها أصالة الفكر الإسلامى الصحيح ، وأن مجال الإصالة حقا هو فى دوائر الكلام والفقه والتصوف . فإذا ذكرنا أوضح الأمثلة على هذا رأينا أن دائرة المعارف التى تمثل ظاهرة الرقى العقلى الشامل ، فى الوقت الذى تمثل ظاهرة انحطاط العرب فى سلطانهم الدينى السياسى الإسلامى هى دائرة معارف إخوان الصفاء ، وهى أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية البعيدة كل البعد عن الروح الإسلامى مهما حاولت التوفيق . شىء آخر جد خطير : هو أن هذه الأنظار التى خرجت بها الدوائر المنفصلة فى نظريات الاتحاد والاتصال والحلول ووحدة الوجود والإنسان الكامل — هذه النظريات ليست هى الفلسفة الصوفية الأصيلة للتصوف الإسلامى ، فإن من الأسس التى ارتكزت عليها هذه النظريات المنفصلة أن الإيمان الخالص الذى حرص

عليه التصوف السنى تحول إلى المعرفة القلبية دون السلوك أو العمل ، وأن الحب الصادق الذى كان لا يطمع فى ثواب أو يخشى من عقاب مع التمسك بأصول العبادات تحول إلى عدم إيمان بالجنة أو النار كشىء محسوس، أو تطور فى الوقت نفسه إلى إسقاط التكاليف بدعوى الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو متولدات هذه النظريات ، كما أدى إلى القول إما بعدم جدوى الشرائع أو إنكار توقفها عند رسالة الإسلام . وفى هذا وذلك خروج سافر على الإسلام ، وإنكار لكلمة الله الذى أكمل دينه وأتم نعمته به[1] . وأعود فأقول إننى سأدرس واقع هذه النظريات فى ذاتها ومضمونها بالنسبة للمنهج الإسلامى مختلفا مع من ناقشوها من الرواد الأجانب وتابعيهم فيما رأوه من أنها وحدها تمثل النضوج الاسلامى أكثر مما تمثل الانفصال ، ومن هنا كان عطفهم عليها وعلى أصحابها كأحرار . ولن أمضى معهم فى هذا العطف ، ولن آخذ فى الوقت نفسه بجانب التعصب للمنهج أخذاً يبعدنى عن الحق ، ولكنى سأكون معها كما كان الغزالى الذى كشف أخطاءها وبين فى فلسفته تجاهها أننا إما أن نكون مع غير الله على خلط وتلبيس وتضليل . وإن كنت اختلف مع الامام الغزالى فى أنه تسامح وأحسن الظن بأصحاب هذه النظريات خضوعاً لمنهجه هو قبل وبعد كل شىء .

قبل أن أدخل إلى بدايات الطريق لا بدأن أذكر حقيقتين هامتين فصلتهما فى كلامى لدى متوسطات الطريق السنى .

الأولى : إن متوسطات الطريق عامة كانت الجسر الذى تعرض العابرون عليه

---

(١) سنرى أن تطور النظرة التجريدية أدى إلى البحث فى أن الجنة والنار شىء حادث وليس لما حدث أو لما خلق الله مكان حيث يكون الصوفية العارفون ولم يعد البحث فى الجنة والنار هل هاموجودتان أم غير موجودتين ، وحتى قال عفيف التلمسانى (٦٩٠ هـ) فى مدرسة ابن عربى (إن القرآن كله إشراك) . انظر الأعلام للزركلى ص ١٩٣ جـ ٣ الطبعة الثانية وانظر الطبرى ٩ ، ١٧٩ ـ وفوات الوفيات ١ ، ١٧٧ وانظر دول الإسلام للذهبى ١ ، ٧٣ ، تهذيب ابن عساكر ٦ ، ٢٨١ ، ونيكلسون : صوفية الإسلام ١٥٣ . وانظر المناوى : الكواكب الدرية ٣٣١ مخطوط ٢٦٠ تاريخ دار الكتب المصرية . وانظر ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٦/١٣ .

أو المتوقفون لديه لخطر التيارات المختلفة التى تجاذبتهم ؛ إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة وإما بانحرافهم فى خضم الغنوصيات المختلفة ودخولهم وسياحاتهم فى التيارات المنفصلة ، وأما حيرتهم بين بداياتهم وبين الخوض فى تلك التيارات الناشزة . إن توقفهم أو تأرجحهم أدى إلى الخلط بين الآراء التى تصلهم بالمنهج الاسلامى والآراء التى تفصلهم عنه ،وأدى بالتالى إلى الخلط والاضطراب فى الدراسات حولهم وحول انظارهم الاسلامية وغير الاسلامية الدخيلة . .

الثانية : إننا إذا ناقشنا ماروواه العطار[1] ، وما أرخه القفطى[2] ، وذكره المسعودى[3] حول معرفة ذى النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ) وعلمه بأسرار ورموز البرابى وما أثاره نيكلسون[4] حول ذلك — كان لنا أن نصل من وراء هذا إلى وضع ذى النون المصرى بالذات مقدمة ممتازة للبسطامى أو للنظريات المنفصلة ، كما وضعنا الحارث المحاسبى مقدمة ممتازة للجنيد وللغزالى فى الدائرة السنية ، وكما وضعنا المدرسة السالمية والبلخية مقدمة ممتازة للهروى فى الدائرة السلفية . ذو النون المصرى إذن هو المقدمة الممتازة للبسطامى أو للنظريات المنفصلة فيما وراء التصوف السلفى والسنى . وأكبر من اهتم بشخصية ذى النون وأنظاره الأستاذ نيكلسون . لكنهأسرف كثيراً فى اعتماده وتسليمه بروايات القفطى والمسعودى دون أن يعرضها على ميزان النقد العلمى فيقبل منها مايتفقمع العقل ويرفض ما لايتفق معه ، وخاصة إذا خلت الروايات من السند ، وجرت على ألسنة غير المتقدمين . .

يقول نيكلسون[5] مؤمناً على رواية القفطى[6] : (وتبدو شخصية ذىالنونالحقيقية

---

(١) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .
(٢) القفطى أخبار العلماء ص ١٨٥ طبعة ليبرت ، وطبعة القاهرة . ٦ ، ١١١ ، ٢٢٨
(٣) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ نشر باربييه دى مينار باريس .
(٤) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى ٧ ، ١٢ .
(٥)و(٦) المصادر السابقة لهم .

فيما يذكره عنه القفطى فى كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء حيث يقول ذو النون من طبقة جابر بن حيان فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة . وكان كثير الملازمة « لبربا » بلدة أخميم « البرابى » فإنها من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن ايمانا والكافر طغيانا . ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية وكانت له كرامات . . .) .

ويقول نيكلسون[1] موثقاً رواية المسعودى[2] : (أما المسعودى الذى توفى بعد ذى النون بمائة سنة كاملة ، وكان أول مصدر تكلم عنه ، فيخبرنا أنه جمع معلوماته عن ذى النون من أهل أخميم – « كذا » عند مازارها . ويرى عنه أنه كان حكيما سلك طريقاً خاصاً ، واتخذ فى الدين سيرة خاصة ، وكان من المعنيين بحل رموز البرابى فى أخميم ، كثير التطواف بها ، وأنه وفق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها . ثم يذكر المسعودى ترجمة لطائفة من هذه النقوش التى ادعى ذو النون أنه أقرأها وحلها .) . القفطى إذن يصفه بأنه عالم كيميائى ، ومن أكبر العلماء بآثار مصر القديمة ورموزها وأسرارها الدينية،والمسعودى يرددذلك ويؤكد بطريقة غير عملية على الإطلاق أنه أخذ أنباءه سماعا عن أهالى أخميم ! !

أما الأستاذ نيكلسون[3] فهو لا يثق فقط فى علم ذى النون بلغة قدماء المصريين وأسرارهم ورموزهم ، بل يرتب على ذلك الصلة بين علم الكيمياء وبين الأسرار المدونة فى رسوم المصريين القدماء اعتماداً على ما ذكره أصحاب المقالات عن هرمس « أخنوخ » الذى كان أول من بنى الأهرام ومدائن البرابى . وأكد نيكلسون أن ذا النون من أصحاب الكيمياء والسحر ، وربط بين الكرامات والكيمياء والتصوف حتى وصل إلى

(١)و(٢) المصادر السابقة لهم .

(٣) المصدر السابق لنيكلسون .

أن المتصوفة وصلوا إلى هذا السلوك من باب الكيمياء والسحر لا الكيمياء العلمية بالمعنى العلمى فى مدرسة جابر بن حيان تلك المدرسة التى خلصت العلم لأول مرة من ستر الكهانة والشعوذة إلى الحقل التجريبي . وكما أخطأ نيكلسون فى إسرافه الشديد فى توثيق روايات القفطى والمسعودى ، فقد أخطأ أيضاً فى التسليم بأن ذا النون من طبقة جابر بن حيان على أساس الوهم القائل بأن كل من اشتغل بالكيمياء صوفى ، وأن الاشتغال بصناعة الكيمياء مطية إلى الطريق الصوفى ، أو أن جابر بن حيان كان يلقب بالصوفى . نحن لا ننكر أن ذا النون اشتغل بالكيمياء[1] ، وقد يكون من المؤكد أنه درس بعض رسائل جابر التى وصلت مع الوفود المهاجرة من الشيعة إلى مصر التى بدأت منذ الاضطهادات الأموية ، وكان لها أثرها فى توجيهه ، لكن الفارق الواضح أن « جابر[2] ابن حيان لم يخلط بين الكيمياء والكرامات الصوفية » أو لم يفهم الكيمياء بمعنى السحر كما فهمهما ذو النون أو من أرّخوا له .

المهم لدينا أن ذا النون كان حكيما وهذا يصله بالركب الفلسفى ، وقد حاول أن يتفلسف أولا ، ثم اتخذ فى الدين سيرة خاصة على جسر من كيمياء البرابى ورموزها السحرية ، ومعنى هذا أنه كان من ذوى الدين الغنوصى ، لكن أهم ما يصل إليه ذو النون الذى بدأ سنيا ثم جرفه التيار الغنوصى : هو أنه كان أول من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة حين فرق بين معرفة الصوفى بالله ، وبين المعرفة بالعقل وحده ، وحين ذكر أن المعرفة الحقيقية هى المعرفة الأسمى عن طريق المشاهدة القلبية وقد يكون من الصحيح حقاً أن نقول إن نظرته الصوفية فى المعرفة تؤكد أن المعرفة فطرية فى قلوبنا منذ الأزل ،

---

(١) من مؤلفات ذى النون التى ذكرها كارادى فو ، (انظر دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية 989 p. وانظر المسعودى ج ٢ ، ٤٠١ باريس .)

(١) المجربات ويحتوى لإرشادات طبية وتمائم سحرية وتجارب كيميائية ٢) حجر الكيمياء ، ٣) مناظرات بينه وبين يعقوب (تلميذه) فى حجر الكيمياء ولم تنشر حتى الآن . المصدر السابق .

(٢) د/عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق الباب السادس من رسالة الماجستير مخطوط بكلية الآداب جامعة الاسكندرية ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦

وهى الصلة التى يخلقها الله من النور الباطن فى قلوبنا أو كما يقول [١] (إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوَحْدَانيَّتِه التى يؤمن بها المؤمنون جميعاً ، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التى هى علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التى هى لأولياء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فتكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده) . فإذا صحت هذه الآراء لذى النون ، فإننا نجد من الواضح أن ما يسميه معرفة يشبه الغنوص الهلليني الذى أخذه عن الأفلوطينية الحديثة ، وليس هذا فقط ، بل إن خطوات ذى النون فى هذا المجال تجعله جسراً لنظرية وحدة الشهود والاتحاد ، حيث يقول [٢] (فلا يزال العبد يتقرب من الحق حتى يفنى فيه ، والعارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قِوَام لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله ، وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله فى أبصارهم) . هنا يظهر لنا ذو النون بخصائصه الإسماعاية الثنيوزوفية المنبثقة من الأفلوطينية الحديثة . تلك التى نراها واضحة أيضاً فى قول ذى النون عن المعرفة والمحبة (عرفت ربى بربى ولولا ربى ماعرفت ربى)، (والمحبة متبادلة بين العبد والرب) ، (وهذا الحب من شأنه أن يصل المحبة إلى الاتحاد بربه . . . .) ، (والمعرفة شهود للحق فى القلب الذى استضاء بنور الله)[٣] .

أقول إن هذه الآراء عن ذا النون تضعه جسرا لمدارس والنظريات المنفصلة ، ولكننا لا نسرف فى القول كما أسرف نيكلسون ومن تبعه حين قال إن ذا النون — أول من بذر الخصائص التيوزوفية فى التصوف الإسلامى على الإطلاق — فهو فى الواقع مجرد صدى لأصداء عميقة فى الغنوص الغربى الشرقى والغربى معاً .

---

(١)،(٢)،(٣) الطوسى : اللمع ١٤٥ ، ٤٩٨ ، ٥٠٣ وانظر القشيرى ٨ ، ٩ وانظر فريد الدين العطار تذكرة الأولياء ج١ ، ١٢٧ وانظر ابن النديم الفهرست ٣٠٨ وكشف الظنون لحاجى خليفة ج٢ ، ٥٣٨ وانظر أيضاً طبقات السلمى ١٥ ، ٢٦ وطبقات الشعرانى ج ١ ، ٨١ ، ٨٤ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ .

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن الأصداء التى شاعت عن آراء ذى النون المصرى لم تحمل معها حقيقة كاملة ، بل حملت حقيقة التيارات الغريبة التى نمت وترعرعت فى مدارس النظريات المنفصلة ، وكانت بدايات ثمارها لدى تلميذه الأول أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١ هـ) الذى توفى بعده بأعوام قليلة لا تبلغ العشرين . فلنمض إذن مع الركب المنفصل لدى رائده الأول أبى زيد البسطامى .

الفصل الأول

نظرية الاتحاد لدى البسطامى

ا ــ بدايات الطريق

البسطامى هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى . كان جده مجوسيا أسلم . اسمه سروشان . من أهل بسطام (بالكسر ثم السكون) محلة كبيرة بقومس . على جادة الطريق إلى نيسابور . فتحت فى عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ . وأبو يزيد ثانى اخوته (آدم وطيفور وعلى) وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، ولكن أبايزيد كان أجلهم حالا كما يقول القشيرى . وقد توفى أبو يزيد عام ٢٦١ هـ[1] .

والبسطامى هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفى ، ويؤيد ذلك الأستاذ نيكلسون[2] ، خلافاً لما ذكره الأستاذ ماسينيون[3] فى نسبة ذلك لذى النون المصرى (٢٤٥ هـ) وقد أخذ البسطامى النظرية من جذورها عن الهندية فى عقيدة الواحدية Monism ، ونسخ منها نظريته وعقيدته فى الفناء على أساس من فكرة المراقبة التى يراد فيها فى الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح «الذيانا والسماذى» [Dhyana and Samadhi] . والذيانا هى التأمل والمراقبة ، والسماذى هو الاستغراق . وبارتباط المراقبة أو التأمل « Meditation » بالاستغراق أو الفناء (Absorption) بمعنى الصعود

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٦٠ وطبقات الشعرانى ج ١ ، ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٣ ، ٢٤ وانظر النص الأصلى فى كتاب نيكلسون تراث الإسلام

The Legacy of Islam. p. 212—216.

(٣) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ، وانظر تذكرة الأولياء للعطار ج ١ ، ١٣٧ ، ١٤٠ وانظر حلية الأولياء ج (١٠) ٣٣ ، ٤٠ .

من المراقبة إلى الاستغراق ــ يصل الصوفى المريد إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً . وهذه هى جوهر نظرية البسطامى التى أخذها عن الصوفية الهندية فى فلسفة الديانا والسماذى[1] . وقد أكد الأستاذ نيكلسون أن البسطامى نقل نظرية الفناء عن أبى على السندى الذى علمه الطريقة الهندية (فى مراقبة الأنفاس تلك التى وصفها البسطامى بأنهاعبادة العارف بالله)[2] .

إن أول وأدق ما يواجهنا فى نظرية البسطامى قصة معراجه التى ذكرها القشيرى[3]، وأكد مضمونه « مخطوط النور من كلمات ابن طيفور » الذى نشره الأستاذ ماسينيون عام ١٩٢٠[4] .

يقول أبو يزيد (كنت اثنتى عشرة سنة حداد نفسى ، وخمس سنين كنت مرآة قلبى ، وسنة أنظر فيما بينهما ، فإذا فى وسطى زنار ، فعملت على قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه ، فكشف لى فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات . . . .) ويصل بنا البسطامى من قصة معراجه إلى قوله : (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأنى لست الآن من كُنتُه ، وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق ، لأنى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل أنظر أن الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى . أما أنا فقد فنيت . . .)وهنا يصلنا البسطامى بالحلاج أو يقدم أرضه الخصبة للحلاج فيغرس بها أثمار الحلول أيضاً . ويؤكد لناهذا ما جاء فى مخطوطه «النور من كلمات أبى طيفور» عن أبى الربيع (حدثنا خلف قال:دق رجل على أبى يزيد باب داره فقال له من تطلبه ؟ فقال أطلب أبا يزيد. قال مر ويحك فليس فى الدار غير الله)وفى رواية أخرى : (حدثنا خلف قال قصد أبا يزيد رجل من أصحاب

---

(١) Incyclopaedia of Religion and Vol. III.

(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ص ٧٥ وانظر العطار تذكرة الأولياء جـ ١ ، ١٦٢ .

(٣) القشيرى ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ .

(٤) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره الاستاذ د/ عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد فقال يابنى : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه[1]) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالى يصل بين المعرفة والعبادة[2] وأن هذا هو ما أخذه السلفى ابن القيم[3] عن الغزالى مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالى — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السنى والسلفى ، فإننا نجد أن البسطامى يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدى إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهى أن المنشغلين المستغرقين فى العبادة يبعدون عن المعرفة ، وأن المنشغل بالعبادة لا يصلح لحمل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامى فى وضوح (اطلع الله على قلوب أوليائه . فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه[4] . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذى لا يعيش بالحال بل فى الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحمل المعرفة . أما العارفون فليسوا فى شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامى فى فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلطه فى أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ، وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق ذكره ؛ ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب الله له قبل طلبه له : (غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تقدمت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولا حتى طلبته[5] ...) . والبسطامى

---

(١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره د . بدوى فى كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالى : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .

(٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيرى المصدر السابق والسلمى : الطبقات ٢٤٨ وماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر (p. 27—32.)

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر العطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد فقال يابنى : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه[١]) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالى يصل بين المعرفة والعبادة[٢] وأن هذا هو ما أخذه السلفى ابن القيم[٣] عن الغزالى مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالى — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السنى والسلفى ، فإننا نجد أن البسطامى يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدى إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهى أن المنشغلين المستغرقين فى العبادة يبعدون عن المعرفة ، وأن المنشغل بالعبادة لا يصلح لحمل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامى فى وضوح (اطلع إله على قلوب أوليائه . فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه[٤] . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذى لا يعيش بالحال بل فى الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحمل المعرفة . أما العارفون فليسوا فى شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامى فى فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلطه فى أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ، وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق ذكره ؛ ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب الله له قبل طلبه له : (غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تقدمت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولا حتى طلبته[٥] ...) . والبسطامى

---

(١) ماسينيون : مخطوط عن تكية المولوية بحلب نشره د . بدوى فى كتابه شطحات الصوفية كملحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالى : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ وج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .

(٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ وانظر القشيرى المصدر السابق والسلمى : الطبقات ٢٤٨ وماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر (p. 27—32.)

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر العطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

هنا كما خالف النظرة الصوفية المعتدلة التي تصل ما بين المعرفة والعبادة ، والتي ترى يقين المعرفة في صدق العبادة استناداً إلى قول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد خالفها أيضاً في نظرة الافتقار ـ افتقار المخلوقات إلى الخالق ـ وأكد البسطامي الفصل بين المعرفة والعبادة ، وافتقار الله إلى عباده العارفين أكثر من افتقارهم إليه وطلبهم له ، حتى وصل في النهاية إلى أن (الإشارة من المشير شرك ، وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إلى الله[1]).

وحين يذكر البسطامي يذكر الشطح والشطحات ، وتفضيل مقام السكر على الصحو وعدم الانفلات منه إلى اليقظة لاستكمال رسالة الأولياء والأنبياء حسب مفهوم التصوف في إسلاميته الصحيحة . وأقدم مرجع صوفي اهتم بشطحات البسطامي هو الطوسي في اللمع لكن الطوسي كما سنرى كان متعصباً لمنطق البسطامي أكثر من سلوكه سبيل الحق الواضح . يقول الطوسي[2] : (إن سأل سائل فقال ما معنى الشطح . فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته ...) ، (ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافيته ؟ يقال شطح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، وسطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها)[3] . هنا يؤكد الطوسي أنه لا يفهم مضمون الشطح إلا من كان من أهل الطريق . كما يؤكد حقيقة أخرى أن في الشطح حقائق لا مجرد توهمات ينكرها الشاطح لو رجع إلى صحوه بعد سكره . أمر ثالث يؤكده الطوسي هو أن ظاهر الشطحات (مستشنع وباطنها صحيح)[4] . أمر رابع يوضحه الطوسي : هو أن كل عارف بحقيقة ما وجد ينطق حسب كل مقام أو حال فيما بينه وبين ذاته ، وفيما بينه وبين غيره حسب مقام أو حال كل عارف . ومعنى هذا أن مقياس الحكم على الشطحات غير دقيق لأنه ذاتي يتغير حتى

---

(١) تاريخ بغداد للبغدادي ج ٢٧٥/٧ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر p. 29

(٢) ، (٣) ، (٤) الطوسي : اللمع ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ومابعدها طبع القاهرة ١٩٥٧ .

فى الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال ، وإننا لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها ، وإنما يجب الرجوع فى هذا إلى الخواص العارفين بها ، أو تأويلها بالرجوع إلى الراسخين ، أو الصمت حيال أسرارها ، ولا شك أن ما يدعو إليه الطوسى ضرب فى العماء ، وخروج عما دعا إليه التصوف السليم من الرجوع إلى العقل لتمييز المتوهم من المعارف الذوقية أو المتحقق منها ، فربما كانت أوهام شيطان لا حقائق مَلَك كما يقول الغزالى ، فإذا ذكرنا زعم الطوسى من أن (أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون فى معانيهم)[١] ، وذكرنا مثاله فى ذلك بعلم الخضر العابد الصالح الذى فاق علم موسى النبى ، فإننا ندرك شطحاً عجيباً للطوسى . فإذا كان الكمال فى الشطح ،أو كان أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح كبداية ؟ فما نهاية الكمال إذن ؟ ثم هل كان الخضر ذا شطحات ،أم أن الطوسى يقصد أن يشبه تصرف الخضر الذى كان ظاهره منكراً وباطنه الخير كل الخير بأن الشطحات فى حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشنعة .وهل اللفظ إلا صورة أو قالب يشف عما وراءه ؟ ثم هل هناك حكم عدل كالعقل فى الشطحات ومضامينها ؟ إن قال الطوسى أنه لا يفهم الشطحات إلا أصحابها فهو متناقض لأن صاحب الحال لا يستطيع أن يعرف تماماً فى سورة وجده ما ينطق به أو مايشعر به تماماً ، وإذا شعر انفصل ، فإذا عاد إلى الصحو استطاع أن يدرك حقيقة ما قال ونطق لا باستناده إلى العارفين قدر استناده إلى العقل والدين اللذين هما المقياس أو الميزان السوى للحكم البعيد عن الهوى والتعصب، والتلبيس والتأويل المتعسف الباطل .

فإذا عدنا إلى الطوس مع البسطامى فى شطحاته وجدناه يشرح موقفه منها ومنه فى قوله[٢] (وقد شاع فى كلام الناس أنه قال : رفعنى الله مرة فأقامنى بين يديه وقال لى ياأبا يزيد : إن خلقى يحبون أن يروك فقلت زيّنى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أَحَدِيّتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا) . فإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الطوسى لهذا الكلام نجده يقول فيها[٣] :

---

(١) الطوسى اللمع ٤٥٤ ومابعدها وانظر أيضاً ص ٤٦١ ومابعدها .

(٢و٣) الطوسى : اللمع ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(قوله رفعنى مرة فأقامنى بين يديه . . يعنى أشهدنى ذلك وأحضر قلبى لذلك لأن الخلق كلهم بين يديه لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ، ولكن يتفاضلون فى حضورهم لذلك ومشاهدتهم . وأما قوله زيّنى بوحدانيتك وألبسنى أنا نيتك ، وارفعنى إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين) . (وأما قوله حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك ، فهذا وأشباه ذلك يصف فناء ، وفنائه عن فنائه ، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولا خلق قبل ولا كون كان ، وكل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم : مازال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التى يبصر بها ، وسمعه الذى يسمع به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها . وينتهى بنا الطوسى فى شرحه وتأويله إلى القول : (ثم إنه لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة ، حتى يقول الواحد للآخر ياأنا) .

فإذا لاحظنا شرح الطوسى لقول البسطامى : (زيّنى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك وارفعنى إلى أحديّتك) : نجده يقول إنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة إلى نهاية أحوال المتحققين ، والمسألة أوضح من الشرح التجريدى للطوسى ، فعبارة البسطامى واضحة فى الدعوة إلى الاتحاد بالله حتى يبلغ المتحابان حقيقة المحبة فى الاتحاد فيقول الواحد للآخر يا أنا . والبسطامى وإن لم يصرح هنا بأنه اتحد فعلا مع الله ، فقد صرح بذلك فى كثير من أقواله التى ذكرنا منها (وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق) ، فالحق تعالى مرآة نفسه : (بل أنظر أن الحق مرآة نفسى)[1] . ولا شك أن هذا كان المقدمة الممتازة لفلسفة الحلاج فى الحلول ، وإن بدت آراء للحلاج مثل البسطامى « كما رأينا وسنرى » تحاول تغطية السافر من مذهب الاتحاد أو الحلول بصورة وحدة الشهود . وقد أكد الطوسى — رغم محاولات تأويلاته المتعسفة — الخطوط الرئيسية فى نظرية البسطامى

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً ماسينيون عن مخطوط حصل عليه من تكية المولوية بحلب نشره كملحق الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية ص ٦٥ أصل المخطوط رقم ٢٧٨٤ مكتبة الأوقاف ببغداد . وانظر أيضاً ماسينيون : بحث فى المصطلح الفنى للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ٩٩ ، ١٠٠ .

فيما حكاه عنه ابن سالم من أن فرعون ذاته لم يقل ما قال البسطامى عن الله . يقول الطوسى[1] ، (قال ابن سالم : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال رب بيت ، ورب مال ، ولكن أبا يزيد رحمه الله قال: سبحانى سبحانى سبوح .. وسبحان اسم من أسماء الله لايجوز أن يسمى به غير الله) . ويدفع الطوسى فيقول : (إننا لو سمعنا رجلا يقول لا إله إلا أنا فاعبدون . ما كان يختلج فى قلوبنا شىء غير أن نعلم أنه يقرأ القرآن ، وكذلك لو سمعنا أبا يزيد وهو يقول سبحانى لم نشك بأنه يسبح الله ويصفه بما وصف به نفسه) . ولا شك أن قياس الطوسى باطل . فإن قارىء سياق القرآن فى نصه الأصلى يرى باطلا أن الله يتكلم على لسانه ، أو يتكلم هو بلسان الله فى اتحاده أو حال شهوده — إن تعمقنا وراء تأويلات الطوسى وقياساته الباطلة — المهم إذن أن الشطح الذى هو بداية الكمال عند العارف كما يرى الطوسى مع البسطامى يجعل النفس تدرك فى حضرة الألوهية أن الله هى ، وهى هو . من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد ، وجسر الفيض الذى يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى ، وفى صيغة الغائب حال الذكر . يقول الاستاذ ماسينيون[2] (وعلى وصيد الاتحاد الصوفى تقف ظاهرة الشطح — هذه الدعوة إلى التبادل ، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره ، وترغب النفس فى التعبير بصيغة المتكلم . . .) ومن هنا انتفت التفرقة وصار الاتحاد . . وعلى هذا الأساس نجد أن العناصر الضرورية للشطح كبداية لكمال العارف (١) أن يصدر عن سورة الوجد (٢) أن تكون التجربة تجربة اتحاد (٣) أن يكون الصوفى الواصل فى حال سكر هو عمق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامى المفضلين للسكر على الصحو (٤) أن يتم ذلك كله والصوفى فى حالة لاشعورية ذكرها خطأ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى[3] : « فى حالة من عدم الشعور » . ولا شك أن اللاشعور ليس هو عدم الشعور ، وإنما هو شعور من نوع آخر ،

---

(١) الطوسى : المصدر السابق اللمع ص ٤٦١ ، ٤٦٢ .

(٢) ماسينيون : بحث فى المصطلح الفنى للصوفية ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ٤ .

أو مرتبة وراء الشعور لها مساس به . المهم أن الصوفى الشاطح يتكلم بلسان الحق كلاما وهو يجتاز عتبة الاتحاد ، وحال الاتحاد — هذا الكلام ظاهره مستشنع وباطنه صحيح كما يقول السراج الطوسى — فيما ذكرناه نكن مابواعث الوجد التى يصدر عنها الشطح؟ يقول الطوسى [١] عن أبى سعيد الأعرابى (الوجد ما يكون عن ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة ، أو بمحادثة لطيفة أو إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب أو أسف على فائتة ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو داع إلى واجب ، أو مناجاة بسر) (وهى مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن، والغيب بالغيب ، والسر بالسر واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم وذكر بلا ذكر) .

والمهم لدينا أن المناجاة بسر حتى « يصبح المعبود هو الباطن ، والعبد هو الظاهر بمعنى أن باطن العبد ظاهر المعبود ، وباطن المعبود ظاهر العبد » . ومن هنا جاء الحلاج فقال : إن ناسوت الله يظهر سر سنى لاهوته الثاقب كما سنرى معه ، (وبأداء ما يجب على العارف من حقوق الرعاية والواجبات نحو الحق يكتب له ما كان له) أى يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، أو يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت ، لأنه هو الذى كان فى الأصل العائد فى « استخراج مالك بما عليك مما سبق لك » ، وهنا يثبت اللاهوت بلا ناسوت (فيثبت له قدم بلا قدم)، ولا يعود فى حاجة إلى ذكر (فيثبت له ذكر بلا ذكر) ، فقد استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر فصار ذِكْراً — (مذكوراً) بلا ذكر — (ذاكر) ... من هنا ندرك عنصر السر فى الوجد المولد للشطح كعنصر أساسى يتلوه عامل الشوق إلى الاتحاد ، وهو أهم العوامل فيحس العارف بأنه (شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلى وشهود رفعى [٢]) . هنا شوق مشفوع بالرجاء إلى الاتحاد بالله ، ورجاء

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٣٠٩ .

(٢) ضياء الدين الكمشخانلى : جامع الأصول ص ٣٥٧ القاهرة ١٩٢٠م .

فى تحقيق هذا الاتجاه بما يلوح من نور يضىء منه عالم القدس ، ويطلع على ما فى الغيب من الحقائق . لكن هذا الضياء فى أول طريق الوجه كثيراً ما يكون سرابا فيبادر المشتاق فلا يجد شيئاً ، وهنا يتابع فى قلق عارم طريقه مهاجراً بشوقه، ولهذا يعيش فى قلق متصل ربطه الدكتور عبد الرحمن بدوى[1] بالوجودية فى قلقها وخاصة عند كيركجارد (١٨٥٥ م) . ونقول إن القلق الوجودى فى واقعه يعتمد أساساً على عبودية الإنسان للخطيئة ، وقلقه المتصل على تأمل حريته فى صميم تلك الخطيئة ، وشعوره المتأجج بذلك ، وقلقه المتصل على التحرر (حتى يصبح الفداء ممكنا ، وحتى يخلى القلق سبيله للشعور بالسكينة والإطمئنان[2]) . ولا شك أن هناك تشابها فى توكيد علاقة الإنسان بالله من خلال التمزق والقلق بين الدوائر الصوفية المنفصلة وبين الوجودية . ومن هنا تساءل التصوف المعتدل ، ولماذا لا نقترب من الله ونكون معه عبر صفاء النفس المطمئنة لا النفس الممزقة ؟ بل لماذا يكون الإيمان فى عرف هذه الدوائر المتمزقة مقرونا بذلك التمزق الباطن للنفس وفى هذا الأفق المتشائم الظالم للنفس ولخالقها سبحانه ؟ .

المهم لدى الاتجاه البسطامى أن الاتحاد بالله يقصد به كاملا ، وإلا انتفى معنى الاتحاد . فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً سواء فى الجوهر أو الفعل أى فى الطبيعة والمشيئة ، والفعل الصادر منها فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر ، ثم تختفى الإشارة لانعدام المشير فلا يصير غير واحد أحد هو الكل فى الكل . عرفنا عنصر الوجد والشوق فى الشطح .

أما العنصر الثالث فهو السكر الذى يفضله البسطامى على الصحو ، وقد انكر ذلك الجنيد على البسطامى وعدَّه سوء نهاية كما ذكرنا فى الباب الثالث[3] ، كما أنكره

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٨٢ ، ٩٥ .

(٢) انظر سانتيانا العقل فى الدين :

Santayana : Reason in Religion p. 11—13.

(٣) الطوسى : اللمع ٤٥٩ ، ٤٦٠ وانظر نيكلسون فى التصوف ص ٢٦ .

الغزالى فيما فصلناه فى نفس الباب[1] وقد أكد ابن تيمية[2] أن السكر وجه بلا تمييز (وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى، والسكر وجد بلا تمييز، فقد يقول سبحانى أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى أو غيره من الأصحاء، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى). ورغم دقة ابن تيمية عن الطوسى، فقد خلط ابن تيمية[3] فى ربطه بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود فى سلك واحد رادف فيه بين حقيقة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى ذلك لدى مناقشته لابن عربى. ولكن إذا التمسنا العذر لتسرع ابن تيمية، فنحن لا نلتمسه لنيكلسون[4] الذى أكد أن البسطامى هو الذى فلسف فكرة ونظرية وحدة الوجود فى الأفق الصوفى. والواقع أنها نبتت فى حقل ابن عربى، وإن كانت نظرات البسطامى والحلاج مقدمة لها، ويظهر أن نيكلسون أخذ رأيه عن العطار الصوفى[5]، ولهذا نجد الهروى[6] الأنصارى السلفى ينكر ما نسبه العطار إلى البسطامى فى ذلك الصدد، فإن العطار فيما رواه يضع البسطامى فى مقام ابن عربى سواء بسواء فى كل أنظاره ومضامين فلسفته.

وقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوى[7] (أن أحوال الوجد، وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد فى أنواع التصوف الأخرى: أما هذا التبادل فى الأدوار بين العبد والحق، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو الجديد حقا عند صوفية الإسلام). وقد فسر الدكتور بدوى هذا على أساس النظرة التى تقول بأن (إذا كانت الشريعة قد جاءت بالعلو فى الفارق بين الله والإنسان، فلتأت الحقيقة والطريقة بالغلو فى التوحيد بين

---

(١) الغزالى: المنقذ ٤٤، ٤٥ المقصد الأسنى ٢٠، ٢٥ كيمياء السعادة ٨٧، ٨٨.
(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ج ١، ١٦٨ وما بعدها.
(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ج ١، ١٧٢، ١٧٥.
(٤) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى ص ٢٤ ترجمة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى.
(٥) العطار: تذكرة الأولياء ح ١، ١٣٤، ١٤٠، ١٦٠، ١٧٢، ١٧٩.
(٦) انظر نفحات الأنس: الجامى ص ٦٣.
(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوى: شطحات ص ١١.

العبد والمعبود .) ولكن هـذا كما نرى يعطى الفارق بين النظرة الصوفية فى الدوائر المنحرفة والدوائر المستقيمة مع المنهج الإسلامى . فبينما تسمو الدوائر المنفصلة بالحقيقة عن الشريعة وتجعل علم الحقيقة أعلى مقاماً من علم الشريعة نجد أن الدوائر المستقيمة مع المنهج تقرب بينهما دون فصل ، بل تجعل استقامة الحقيقة مرتبطة بالشريعة . وبينما تعتقد الدوائر المنفصلة أن الخضوع لظاهر الشريعة أو لعلم الشريعة يبعد ما بين الله والإنسان ، بينما الخضوع الكامل لعلم الحقيقة هو الذى يصل بين العبد والمعبود حتى لا تكون إشارة ولا مشير — بينما ترى هذا الجوانب المنفصلة — نجد أن الدوائر المتصلة بأصول المنهج تؤكد أن هذا الاتحاد الذى تزعمه تلك الدوائر تحت اسم التوحيد الحقيقى إنما هو تجديف وانحراف فى نظر المعتدلين أو المتسامحين ، أو إلحاد وكفر فى نظر المتمسكين بدقة الأصول أمر آخر ظهر فى هذا المجال : هو أن ظاهرة الشطح عند البسطامى وأمثاله لا نجد لها مجالا فى الفاسفة الصوفية المسيحية والسبب أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من العقائد التقليدية فى المسيحية اتحاد — اللاهوت بالناسوت فى شخص السيد المسيح عليه السلام — من هنا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى ذاته فى جانب الاتحاد ، لأن اتحاده دائماً يجىء عن طريق وسيط هو السيد المسيح ، وفى الوقت نفسه حالت فكرة الوسيط دون قيام صلة مباشرة بين العبد والرب . بينما هى الفلسفة الصوفية الإسلامية مباشرة بين الله والعبد دون أى وسيط ، فإذا تم اتحاد كان بطريق مباشر عن طريق الفناء لدى مدرسة البسطامى ومن تطور فى طريقه .

نصل من هذا إلى أن هذا النوع من التوحيد عبر الاتحاد الذى لا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير — هذا النوع من التوحيد يتلقاه الصوفى حال السكر ، وهو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية ، وأنه ما ثم إلا الله ' فوجود العبد وجود الرب والعكس ، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب ، والذين ينكرون هذا التوحيد من الصوفية أنكروا هذا اللون من التوحيد وقالوا بغلبة المشهود على المشاهد واستتار وجود الشاهد بنور

المشهود مثل استتار الكواكب فى ضياء الشمس ، واختفاء صورة الحديدالمحماة ، وكونها فى صورة النارية الغالبية[١] عليها . ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملى (يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ؛ ولم يتمّوا سلوكهم فبقوا قاصرين ، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة ، فإن التجلّى ـ قبل أن يفنى التعيّن فناء تاماً ، ويمحى الرسم محواً كاملا ـ يرى الشاهد وجوده وأنانيته باقيا ، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الاثينية بين الشاهد والمشهود ، فهذا لا يخلو من الحلول . وأما إذا كمل التجلى فنيت الأنانية فناء تاماً ، ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه فى طور آخر ، ويجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً فى الكل ومحيطاً بالكل ، بل يجدها عين الكل[٢]) .

ومن المؤكد أن الحالات التى تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقى لأنها تعيش بمعزل عن الشعور وهى فى نظر أصحابها كما قلنا أسرار مقدسة فضح أمرها وكشف عنها الحلاج فباح فصلب كما يقول الجرجانى[٣] ، ولو أن أصحاب الشطحات لم يشعروا أنها أسرار محرمة ، ولكن صلب الحلاج هو الذى أدى إلى القول بذلك ، إلى الدعوة إلى عدم البوح (من غير إذن إلهى) كما يقول الجرجانى فى عرضه للموضوع . وقد كان الشبلى (٣٣٤ هـ) أول من رفع الراية البيضاء فى مدرسة الحلاج وطالب بعدم البوح بالأسرار لأنه وقد كان صديق وتلميذ الحلاج ومشاهد مصيره القاسى العنيف آثر أن يدعو إلى عدم البوح طالبا للسلامة . وقد صرح الشبلى بأنه جُنّ حين حَبُنَ عن التصريح بما شاهد بينما عقل الحلاج بما أذاع مما كاشفه به الحق ؛ ومن هنا خلص الجنون الشبلى وأهلك العقل الحلاج (أنا والحلاج فى شىء واحد . خلّصنى جنونى وأهلكه عقله[٤]) .

---

(١) ، (٢) بهاء الدين العاملى : رسالة فى الوحدة الوجودية ٣٢٠ ، ٣٢١ القاهرة ١٩١٠ م (بهاء الدين العاملى ت ١٠٣١ هـ) .

(٣) ، (٤) الجرجانى : التعريفات مادة شطح وانظر ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ٩٩ ، ١٠٠ باريس ١٩٢٢ .

ومن المؤكد أيضاً أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذلهانهجاإلا لدى البسطامى وإن اعتبر ابن تيمية[1] أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة (هذا الصنم المعبود فى الأرض ، وأنه ما واجه الله ولا خلا منه) وقد ناقش ابن تيمية هذا النص وصرح بأنه قد يقبل جملة (ما ولج الله فيه) ولكنه لا يقبل مطلقا جملة (وما خلا منه) ولهذا عاد ابن تيمية فشكك فى صحة نسبة هذا النص الشاطح لرابعة لأنها فى رأيه (عابدة مؤمنة) . مع ذلك فإن ما رواه المناوى[2] يؤكد سخطها على المحسوسات سواء كانت ثواباً أم عقوبة جنة أم ناراً ، وهذا التجريد منها أثر ولا شك لدى البسطامى فى نفس الاتجاه ، وعضد رأيها فى وثنية الكعبة وأنها الصنم المعبود فى الأرض ؛ وهـذا ما سيوسعه الحلاج فيقول بأن الكعبة هى التى تطوف حوله كما سنرى . فإذا كانت رابعة قد سخطت على العذاب الحسى وقالت فى هتافاتها (يارب أما كانت لك عقوبة ولا أدب غير النار[3]) وأكدت أن عذاب الضمير الروحى أشد وأقسى فى شقائه ؛ إذا صح هذا مع رابعة فإن البسطامى فى شطحاته المتطرفه قد هاجم صفات الجزاء الحسى ثوابا أو عقابا ورأى أنه لم يكن لله أن يلجأ إليهما فى الجزاء ، ويتطوع البسطامى بأن يفدى الناس من العذاب فيتقدم ليبتلع جهنم . أما الجنة فى رأيه فلعبة صبيان وحسبنا منها عنده أنها مجال لرؤية الله فقط ، فلا معنى لها إلا هكذا ، لأنه لو حجب الله خواص عباده عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج منها ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار[4] .(وما النار؟ لأستندن إليها غدا وأقول اجعلنى لأهلها فداء أو لأبلعنها ؟ وما الجنة ؟ وما الجنة إلا لعبة صبيان ..) وإذا صح عن رابعة أنها قد ضجرت من أن يكون أهل الجنة فى شغل فكهين يفض الابكار كما تقول رابعة فى تفسير الآية فإن البسطامى يجعلها لعبة صبيان . وليس هذا فقط بل إنه ليمضى فى القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر ؛ وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب ؟ (ما آدم إلا قطعة من تراب فماذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب ؟

---

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ١، ٦٢ القاهرة ١٣٤١ هـ .

(٢و٣) المناوى : طبقات الأولياء المخطوط ورقه ١٠٥ وانظر حلية الأولياء ج ١٠، ٣٦ :

(٤) حلية الأولياء ج ١٠، ٣٤ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج 79—275 .p

وأى شرف فى أن يحرق قبضة تراب . . . . .) (وما الإنسان عظام جرى عليها قضاء الله فماذ نبها إن هى أخطأت ... الله خلق بغير علمهم ، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم ، فإن لم يعنهم فمن ذا يعينهم[1] ؟)

معنى هذا أن الأخرويات رموز لدى البسطامى . ولا يصح أن تؤخذ على ظاهرها، ومعنى هذا أيضاً أن كل ما جاء بالكتاب من وصف النار مجرد تصويرات بيانية لجزاء معنوى بالرضا والطمأنينة وهو معنى الجنة ، والندم وهو معنى النار . وكما أنكر البسطامى مادية الجنة والنار والجزاء عامة ، فقد أنكر البعث الجسدى حين استنكر أن يحشر المتقون إلى الرحمن وفدا ، لأن هذا معناه لديه (أنهم سيحشرون بأجسادهم يوماً ما) (أو أن حشر الأرواح سيتم فى يوم معلوم). من هنا ينكر البسطامى أن المتقين سيحشرون فى يوم معين ، وفى حالة معينة ، لأنهم عنده جلساء الحق على الدوام[2] . ولما كان البسطامى يرى أن توحيده لله أسمى من التوحيد المعروف لدينا بسبب ارتفاعه كما يعتقد فى معنى التنزيه والتوحيد فإنه فوق جميع الذين قصروا فى معانى التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم قد تخلفوا عنه أيضاً فى هذا التسامى الروحى الخالص ، ومعنى هذا أن لواء البسطامى أعظم من لواء النبى محمد صلى الله عليه وسلم لنفس السبب الذى يتحدث عن النار المحسوسة والجنة المحسوسة والتوحيد الذى يساعد بين العبد والرب . وهذا هو الاتجاه الذى مضى فيه الحلاج كما سنرى ، ليؤكد أنه سيستكمل فيه ماتوقف عنده موسى لدى الطور وما توقف عنده محمد لدى سدرة المنتهى عند (قاب قوسين أو أدنى) . ومن هنا أراد البسطامى ابتلاع النار كفداء للعباد ،وهو نفس فداء المسيح لخطيئة آدم،نفس فداء الحلاج لأخطاء البشرية جمعاء ، وما الناس كما يرى البسطامى إلا لقمة طين فهل يكبر عنده أن يشفعه الله فى لقمة طين ؟ ومادام البسطامى قد بلغ من التجرد هذه المنزلة

---

(١) حلية الأولياء جـ ١٠، ٣٤ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج.

(٢) ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح ص ٩٩، ١٠٠ وانظر الدكتور بدوى شطحات ص ٢٥ ومخطوط النور ص ٦٥ من الشطحات .

حتى صار فوق الأنبياء فهو إذن والله شيء واحد . كان الله مرآته فأصبح هو مرآة الله ، وبعد أن كان ينشد الله فالله هو الذى صار ينشده[1] : عندئذ أدرك البسطامى شيئاً لم يكن أدركه فقد تبين له كما يقول إنه غلط فى أربعة أشياء حين توهم أنه يذكره ، ويعرفه ، ويحبه ويطلبه ، وها هو ذا يرى أن الله هو الذى سبق فذكره ، وعرفه ،وأحبه وطلبه .... ومعنى هذا أن أبا يزيد كان منذ الأزل وكان الحق هو الذى يذكره ويعزه ويحبه ويسعى إليه ، والعارف الحق عنده هو الذى يدرك أنه منذ الأزل موجود والله يحبه ويطالبه ، ويمكن أن نتبين فى هذه العبارة آثار معنى الصلة بين الأب والابن فى المسيحية وكيف أن الأب يتعشق الابن منذ الأزل ويعرفه عن طريق الكلمة ويسعى إلى التحقق فى الوجود العينى عن طريقه ، ولاشك أن البسطامى قد بلغ الذروة فى الشطح حين صرخ صرخته الرهيبة لما خلع عليه الحق رداء الربوبية فقال سبحانى ماأعظم شأنى ، ثم أشرف فى تطرفه وخرج عن طور الصواب فصاح (طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك) . .

أشار سرّى إليك حتى فنيت عنى ، ودمت أنت
محوت اسمى ورسم جسمى سألت عنى فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عينى فحيثما درت كنت أنت[2]

بقى لنا مع البسطامى وشطحاته أمران . الأول : هو البحث عن جذور الدعوى القائلة بإنكار العذاب الحسى أو الثواب الحسى . الأمر الثانى : مكان البسطامى من الحلاج . أما جذور إنكار الجزاء الحسى فلا شك أن الجهمية هم مدخل هذه الفكرة ولو أنهم ناقشوها من باب آخر رأى فيه البسطامى ومن تبعه خروجاً على الدين ، فقد

(١، ٢) حلية الأولياء ج ١٠، ٣٤، ٣٦ وانظر لطائف المنن ح ١، ١٢٥، ١٢٦ وانظر ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح ٩٩، ١٠٠ .

ذكر الجهم[1] بن صفوان أن الجنة والنار لابد من فنائهما بما فيهما حتى يكون الله ولا شيء معه كما كان موجوداً لا شيء معه ، ولأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار ، فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا وجه الله لأن الحادث لابد أن يفسد وينتهى . هذا المجال لا شك أثار فكر الصوفية كما أثار الفلاسفة . وقد نتجت تخريجات تقول : إن العذاب أو النعيم روحى وليس ماديا ، أو أن العذاب مجرد تطهير ينتهى بالنجاة من النار ، ومن هنا ليس العذاب أبديا . والقائلون بالرأى الأول يرون خلود الجزاء لأنه معنوى روحى . أما القائلون بالرأى الثانى فيرون عدم خلوده فى جانب العذاب وخلوده فى جانب النعيم بعد التطهير أو اتصاله عند المنعمين من الأصل[2] .

وهناك رأى آخر هام فى جانب العذاب أخذ به ابن عربى بالذات « كما سنرى » . ومجمله أن من اعتاد الجحيم استراح فيها فصارت لذته وراحته العذاب والتعذيب حتى يصبح واقع هذا العذاب والتعذيب عند أصحابه النعيم كل النعيم[3] .

بقى أن نقول فى هذا الجانب أن الجهمية ليسواهم خالقى هذه النظرية ، وإنما لها ولغيرها مما يتصل بها أساسٌ قديم نجده عند أرسطو[4] الذى أكد أن الجزاء ليس ماديا على الإطلاق بل قال بأنه لا حشر ولا بعث . وممن تأثر بهذا ابن[5] سينا فقد أكد أن

(١و٢) أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية من منشورات كلية الإلهيات استانبول م ٦٥ عام ٢٧ ص ٣٢٢ . وانظر : الخياط : الانتصار ١٢ والأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ . والشهرستانى الملل والنحل ج١ : ٦٨، ٦٩ ، والبغدادى الفرق ٧٣ .

(٣) ابن عربى فصوص الحكم فص ٧ حكمة عليه فى كلمة اسماعيلية (٩٢، ٩٤، تحقيق الدكتور عفيفى .

(٤) ديورانت قصة الحضارة ج٢ من المجلد الأول ص ٢١٢ ومابعدها ، وانظر تاريخ الفلاسفة اليونان ص ٥٨ ومابعدها : عبدالله المصرى .

وانظر فلسفة الحياة العامة تأليف والترليبمان ترجمة عثمان نوية ٢٣٠، ٢٣١ .

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل ج١ ، ٢٩٤ وانظر الغزالى تهافت الفلاسفة ٣٥، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد اللآلىء من رسائله ص ٨٧، ٨٨ .

الثواب روحى ، وأن العذاب موقوت . وقد هاجم الغزالى فى تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه كل هذه الآراء التى تخالف الكتاب والسنة[١] . أما الأمر الثانى عن مكان البسطامى من الحلاج فقد كان البسطامى هو الأرض الخصبة لمدرسة الحلاج التى أثرت ما بعدها كما سنرى الآن .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج١، ٣٩٤ وانظر الغزالى تهافت الفلاسفة ٣٥، ٥٥ وانظر له أيضاً معراج السالكين ضمن فرائد اللآلىء من رسائله ص٨٧، ٨٨ .

الفصل الثاني

نظرية الإله الإنساني لدى حلاّج الأسرار

ومدرسته

إن مكانة الحلاّج في فلسفة التصوف الإسلامي أخطر أثراً وشأناً من مكانة أي صوفي آخر وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف. فقد عاش آراءه حتى صُلِب بها، وكان من أسعد الصوفية بهذا الصَّلْب الذي عجل بخلاصه من حجابه الجسدي. وإذا كان البسطامي هو التمهيد المباشر لمدرسة الحلاج في بدايات الطريق المنفصل عن المنهج الإسلامي، فإن مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابي في نظريتي الاتّحاد والاتصال هي متوسطات الطريق الذي ظهرت فلسفته مع مدرسة الإشراق الجامعة لنظريتي الاتّحاد والاتصال أو لمدرسة الحلاج والفارابي معا. ومن هنا... من متوسطات الطريق تجمعت كل أسباب الظهور لمدرسة ابن عربي التي تعتبر هي نهايات الطريق في الآفاق المنفصلة عن المنهج الإسلامي، بما جمعت من أنظار فلسفية وراء نظرية وحدة الوجود كما سنرى في كل ذلك. فإذا أردنا معرفة مكان الحلاج فحسبه أن آراءه التي عاشها كانت السبب في رد الفعل العنيف الذي ظهر على يد الامام الغزالي الذي حصّن الفكر الإسلامي من أخطار البلبلة العنيفة التي تركتها مدرسة الحلاج في الوقت الذي رد للتصوف اعتباره في حدود المنهج الإسلامي المتطور.

في دراستي للحلاّج منهجان مشتركان، سنمضي معهما في دراسة مقارنة نصل منها إلى التعرف على فلسفة الحلاج دون تعصب عليه أوْ له.

أما الأول فهو الرجوع إلى الأصول الإسلامية التي أرّخت للحلاج والصوفية من أصحاب الطبقات. أما الثاني: فهو طريق المستشرقين وفي مقدمتهم ماسينيون الذي

كان أكبر دارس منهجي لحياة الحلاج وآرائه . ولعلنا من وراء هذا وذاك نخرج برأي أوضح عن الحلاج بعيداً عن العطف على مأساة الحلاج ، وبعيداً عن التعصب له أوضده ، وبعيدا أيضاً عن التسامح .

يقول الخطيب البغدادي[1] وهو من المؤرخين الأحرار وخاصة بالنسبة لأنباء الصوفية: (الحسين بن منصور الحلاج يكنى أبا مغيث . وقيل أبا عبد الله . كان جده مجوسياً إسمه محمى من أهل بيضاء فارس . نشأ الحسين « بواسط » وقيل بـ (تستر) وقدم بغداد فخاطب الصوفيـة وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمـد ، وأبا الحسين النوري ، وعمرو المكي والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفي الحلاج أن يكون منهم ، وأبي أن يعدّه فيهم ، وقبله من متقدميهم أبو العباس بني عطاء البغدادي ، ومحمد بن خفيف الشيرازي ، وإبراهيم بن محمد النصر باذي النيسابوري وصححوا له حاله ، ودونوا كلامه حتى قال ابن خفيف أنه عالم رباني) ويقف بنا البغدادي لحظات ليؤكد أن (من نفاه عن الصوفيه نسبه إلى الشعبذة في فعله ، وإلى الزندقة في عقيدته ، وأنا أسـوق أخباره على تفاوت اختلاف القول فيه) . ويمضي البغـدادي[2] فيذكر رواية عن أحمد أو حَمَد ابن الحلاج نفسه . يرويها عن والده ، ويقول فيها : (ولد بالبيضاء في موضع يقال له الطور ، ونشأ « بتستر » وتتلمذ على سهل بن عبد الله سنتين ، وكان إذ ذاك ابن ثماني عشرة سنة ، ثم « خرج » إلى عمرو ابن عثمان المكي وإلى الجنيد بن محمد. ثم تزوج بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع . وتغيّر عمرو ابن عثمان المكي من تزويجه ، وجرى بين عمرو وبين أبي يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب .. ثم اختلف والدي إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجري بين أبي يعقوب وبين عمرو ، فأمره الجنيد بالسكون ، فصبر على ذلك مدة . ثم خرج إلى مكة وجاور سنة . ورجع إلى بغداد مع جماعة من فقراء الصوفية ، فقصد الجنيد بن محمد ، وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه

---

(١)،(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ٨، ١١٢، ١٤١ .

مدّع فيما يسأله فاستوحش . وأخذ والدتى ورجع إلى « تستر » ، وأقام نحواً من سنة » ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من فى وقته) . و نلاحظ فيما ذكره البغدادى هنا أن الجنيد كان من موجهى الحلاج فى بدايته الصوفية فى أمور دنياه وآخرته وحياته وحياة المتصلين به من أصهار وأقارب . أمر آخر : هو أن الجنيد كان أول من ثار عليه ووصفه بالادعاء . وهو أمر سنجده متصلا من الجنيد حتى أنه تنبأ بنهايته القاسية .

ونعود إلى الخطيب البغدادى[1] فى روايته بلسان حَمَد بن الحلاج (ثم خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى خراسان ، وماوراء النهر ، ودخل إلى سجستان ، وكرمان ، ثم رجع إلى فارس ، ثم صعد من فارس إلى الأهواز ، وأنفذ من حَمَلَنِى عنده . وتكلم على الناس وقَبِله الخاص والعام ، وكان يتكلم على أسرار الناس وما فى قلوبهم ويخبر عنها فسمى بذلك حَلاَّجُ الأسرار ، فصار الحلاج لقبه . ثم خرج إلى البصرة وأقام بها مدة يسيرة وخلّفنى بالأهواز ، وخرج ثانية إلى مكة ، ولبس المرقّعة والفوطة ، وخرج معه خلق كثير . وحسده أبو يعقوب النهر جورى فتكلم فيه بما تكلم ، فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً ، وجاء إلى الأهواز وحمل والدتى ، وجماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام ببغداد سنة واحدة . ثم قال لبعض أصحابه احفظ ولدى حَمَد إلى أن أعود أنا ، فإنى قد وقع لى أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج : فسمعت بخبره أنه قصد الهند ، ثم قصد خراسان ، ودخل ما وراء النهر ، « وتركستان وماصين » وصنّف كتباً لم تقع إلىّ ، إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد « ماصين » وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله

---

(١) الخطيب البغدادى وانظر أيضاً ابن باكويه الشيرازى (٤٤٢ هـ) بداية حال الحلاج ونهايته نشره ماسينيون ضمن أربعة نصوص لم تنشر (باريس ١٩١٤ p. 30)وانظر أيضاً (p. 24—48) من النص أيضاً .

Ouatre Textes Inédits, Relatif à la Biographie D'Al Hallag Paris 1919

وهو نفس النص الذى أورده البغدادى فى تاريخ بغداد . واعتمد عليه ماسينيون .

الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الاسرار ، ومن بغداد بالمُصْطَلم ومن البصرة بالمحيّر . وقام وحجّ ثالثاً وجاور سنتين ثم رجع وتغير عما كان عليه فى الأول واقتنى العقار ببغداد وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطرٍ منه ، حتى خرج عليه محمد بن داود وجماعة من أهل العلم فَبَّحوا صورته ، ووقع بين على بن عيسى وبينه لأجْل نصر القشورى جدل) ، (فكان يقول قوم إنه ساحر ، وقوم يقولون مجنون ، وقوم يقولون له الكرامات وإجابة السؤال) . (واختلفت الألسن فى أمره حتى أخذه السلطان وحبسه) . ونلاحظ فى هذه الفترة إعتراف ولده حَمَد بأنه عندما حج المرة الثالثة (عاد وتغير ورجع عما كان عليه فى الأول واقتنى العقار وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه) . سَبب إدانته وحبسه ، وبداية الأمور الأخيرة التى انتهت بصَلْبه . وهذه النقطة هى التى بنى عليها الأستاذ ماسينيون خطوط تطوُّر الحلاج فى مخطط أفكاره بين حجِّه للمرة الأولى والمرة الأخيرة. . .

ونعود إلى البغدادى الذى يشرح لنا السبب فى تلقيبه باسم الحلاج . فيقدم لنا أولا رواية عن السلمى نقلا عنه تقول (إنما سمى الحلاج ، لأنه دخل واسطاً ، فتقدم إلى حلاّج وبعثه فى شغل له فقال له الحلاج « صاحب المحل الخاص بالحَلْج » . أنا مشغول بصنعتى فقال: اذهب أنت فى شغلى وأنا أعينك فى شغلك . فلما رجع وجد كل قطنه فى حانوته محلوجاً فسمى لذلك بالحلاج) . ويذكر البغدادى رواية أخرى تؤكد رواية ولده عنه فى أن كلامه عن أسرار الناس دعت الناس إلى تسميته بحلاج الأسرار ، فغلب عليه اسم الحلاج . وقيل فى رواية ثالثة أن أباه كان حلاجا فنسب إليه ، ولكننا نعتقد أن ذلك لو كان لَورَدَ على لسان ولد الحلاج عن جده وأبيه . وقد أورد الخطيب البغدادى بروايات مختلفة عن شيعة الحلاج وهى أقرب إلى الأساطير حين تتحدث عن كراماته التى (أحالت التراب إلى دراهم أو ذهب) ، والتى (جاءت بفاكهة الصيف فى الشتاء ،وفاكهة الشتاء فى الصيف) . كما أورد البغدادى كثيراً من الطعون فى شخص الحلاج أهمها ما ذكره الرواة عن دعاوى الحلاج (مازالت الدعاوى والمعارضات مشئومة

على أربابها منذ قال إبليس أنا خيرٌ منه) . (وقلت لأبى العباس ابن عطاء ما تقول فى الحسين بن منصور؟ قال ذاك مخدوم من الجن) .وروى السلمى عن أبى بكر بن سعد أن الحسين بن منصور مموه مُمَخْرِق) . (وروى عمرو المكى كنت أماشيه فى بعض أزقة مكة ، وكنت أقرأ القرآن فقال يمكننى أن أقول مثل هذا ففارقته) . (وسمعت أبا زرعة الطبرى يقول سمعت أبا يعقوب الأقطع « صهر الحلاج » : زوجت ابنتى من الحسين بن منصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فبَانَ لى بعد مدة يسيرة أنه ساحر محتال خبيث[1] كافر) . ولاشك أن الفقرات الأخيرة التى أوردها البغدادى تلقى الضوء على ما أورده على لسان ولد الحلاج . فإذا سرنا مع البغدادى وجدناه يكشف عن نقط هامة فى دعاوى الحلاج خلال حبسه وسجنه ومحاكمته حيث يقول : (وفى عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام فى الحبس سنين كثيرة ينقل من حبس إلى حبس حتى حبس بآخرة فى دار السلطان، فاستغوى جماعة من علماء السلطان وموه عليهم واستمالهم بضروب من حيله حتى صاروا يحمونه ، ثم أرسل إلى جماعة من الكتاب وغيرهم ببغداد وغيرها فاستجابوا له) وتراقى به الأمر حتى ذُكر أنه يدّعى الربوبية ، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقبض عليهم ووجد عند بعضهم كتباً له تدل على تصديق ما ذكر عنه وأقر بعضهم بلسانه بذلك ، وانتشر خبره وتكلم الناس فى قتله ، فأمر أمير المؤمنين بتسليمه إلى حامد بن العباس، وأمر أن يكشفه بحضرة القضاة ويجمع بينه وبين أصحابه، فجرى فى ذلك خطوب طوال ، ثم استيقن السلطان أمره ووقف على ما ذكره عنه فأمر بقتله وإحراقه بالنار[2] .

وينتقل بنا البغدادى من الإجمال الدقيق إلى التفصيل الأدق فيقول فى سرد بعض الوقائع التى أدانت الحلاج . ومنها ما روى عن أبى القاسم الرازى : قال أبو بكر بن

---

(١) المصدر السابق للبغدادى فى تاريخ بغداد .

(٢) المصدر السابق ص١٢٨، ١٢٩ .

حمشاذ : (حضر عندنا «بالدّينُور» رجل ومعه مخلاة ، فما كان يفارقها بالليل ولا بالنهار ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه « من الرحمٰن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه إلى بغداد . قال فأحضر فعرض عليه فقال هذا خطى وأنا كتبته، فقالوا كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية . [ولكن هذا عين الجمع عندنا] . هل الكاتب إلا الله وأنا واليد فيه آلة ؟ فقيل هل معك أحد ؟ فقال نعم ابن عطاء ، وأبو محمد الحريرى وأبو بكر الشبلى ، وأبو محمد الحريرى يستتر ، والشبلى يستتر، فإن كان فابن عطاء، فأحضر الحريرى فسئل فقال : هذا كافر يقتل ، ومن يقول هذا ؟ وسئل الشبلى فقال : من يقول هذا يمنع . ثم سئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج فقال بمقالته فقتل ، فكان سبب[1] قتله) .

ويحكى البغدادى واقعة قتله ومحاكمته فيقول : (ولما أرادوا قتل الحسين بن منصور أحضر لذلك الفقهاء والعلماء ، وأخرجوه وقدموه بحضرة السلطان ، وأحضر مجلس الشرطة بالجانب الغربى يوم الثلاثاء لسبع بقين من ذى القعدة سنة تسع وثلاثمائة ، فضرب بالسياط نحواً من ألف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وضربت عنقه ، وحرقت جثته بالنار ، ثم نصب رأسه للناس على سور السجن الجديد ، وعلقت يداه ورجلاه إلى جانب رأسه . .) . وقد ذكر البغدادى أن الحلاج لما أدنى من الخشبة ليصلب عليها هتف (يا معين الفناء علىّ . . أعنّى على الفناء .. إلهٰى إنك تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك ... حسب الواحد إفراد الواحد له[2] ...) ثم قرأ (يَسْتَعْجِلُ بِهَا الذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِهَا ، والذينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُون أنَّها الْحَقُّ) .

وفى تفصيلات المحاكمة التى رواها البغدادى نراه يوضح أن قرار إباحة دمه كتب خلال المحاكمة وكان منصباً على فتوى الحلاج (بأن الإنسان إذا أراد الحج، ولم يمكن، أفرد فى داره بيتاً لا يلحقه شىء من النجاسة ولا يدخله أحد ، ومنع من تطوفه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا انقضى ذلك، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله،

---

(١) و(٢) المصدر السابق ص ١٢٨، ١٢٩ .

(٣) آية ١٨ من الشورى ٤٢ .

جمع ثلاثين يتيما ، وأطعمهم ، وكسا كلَّ واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم . فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج) .

ويذكر البغدادى[1] (أنه لما قرئت هذه الفتوى على الحلاج أقرها ، وكان قد التفت أبو عمر القاضى إليه، وقال له من أين لك هذا؟ فقال: من كتاب الإخلاص للحسن البصرى، فقال له كذبت بإحلال الدم . قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصرى بمكة ، وليس فيه شىء مما ذكرته .) فإذا ذكرنا ما رواه ابن دحية[2] : أن هناك كتاباً آخر للحلاج أرسله إلى شاكر بن أحمد يقول فيه : (اهدم الكعبة وابنها بالحكمة ، حتى نسجد مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين) — إذا ذكرنا ذلك مع رواية البغدادى — ذكرنا أنه فى هذا الوقت الذى أرسل فيه الحلاج هذا النداء كان القرامطة يتهيئون فعلا لهدم الكعبة وقد كتب الحلاج رأيه بضرورة هدم الكعبة ليكون هدمها مع هدم جسد الحلاج . (وهى معبد بدنه) ثم ضرورة بنائها من جديد بالحكمة ، لتولد ميلاداً ثانياً بعد أن تبعث من جسده المحترق قرباناً لله[3] . وقد أغار القرامطة فعلا ، واتصلت إغاراتهم حتى بعد مصرع الحلاج امتداداً لحركة الحبش القديمة ، ولعل الحلاج بعد أن رجع من مكة للمرة الثالثة حاجاً ، استقر فى ذهنه هذا الرأى ، فأفتى بالحج المعنوى الذى حققه القرامطة استكمالا لرسالته . وكأنَّ هزيمة الحبَش قديماً أمام الكعبة كما يقول ماسينيون (قد بُعثتْ بنصر جديد لحبش آخرين هم القرامطة)[4] . ويؤيد هذا الرأى ما ذكره الحلاّج من أن النبى بإدخاله العُمرة فى الحج إلى يوم الحساب قد أراد أن يُفهِم الناس أن

---

(١) المصدر السابق للبغدادى .

(٢) ابن دحية : النبراس ص٣ وانظر ماسينيون : الإنسان الكامل وإصالته المنشورية مقال ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص٩٧ فى كتابه عن الإنسان الكامل فى الإسلام . وانظر ابن تيمية : الرسالة السبعينية ص٩٣ وما بعدها .

(٣)،(٤) ابن القيم الجوزى : مدارج السالكين ج١،١٤٣ وانظر ماسينيون عذاب الحلاج :
La Passion d'Al Hallaj p. 275—279 Vol I,
وانظر الملطى : التنبيه ص٩٦،٩٥ والاسفرايينى التبصير ص١١٦ .

البيت الذى نكون فيه أمام الله فى إحرام وهو بَدَنُنا يجب أن يُدمَّر فى نفس الوقت الذى تذبح فيه الضحية ، وذلك لحظة نُقدِّمُ أنفسنا فوق عرفات كأنها الذِّبح العظيم الذى ترمز إليه الأضاحى التى نذبحها . وقد ربط ماسينيون[١] « كما سنرى » بين النص الشيعى لخطبة البيان المنسوبة إلى الإمام على وبين الحلاج من جهة ، وبينه وبين علامة المواساة مع العشاء الربانى للسيد المسيح كعلامة البعث ، من جهة أخرى . ونصل من موقف الحلاج الذى أدانه بالنسبة للحج بالذات إلى أن الحلاج كان تلميذ القرامطة من غلاة الشيعة، وأن مدخل رأيه بَدَأَه حمد ابن الأشعق قرمط سنة ٢٦٤ هـ ، وجاء سعيد الجنابى فدخل مكة وقتل الناس فى المسجد الحرام واقتلع الركن ومنع الناس من الحج . وعندما ذهب الحلاج رماداً فى مياه دجلة وكان مريدوه يتوقعون رَجْعَتَهُ ؛ كان الجنابى يقوم بهجوم جديد على الحُجَّاج حتى أنه قتل عام ٣١٧ من الهجرة ثلاثة عشر ألفاً[٢] وهو يردد :

لو كان هذا البيت لله ربنـــا — لصب علينا النار من فوقنا صبا
لأنا حججنا حجة جاهليـــة — مجللة لم تبـق شرقاً ولا غربا
وأنا تركنا بين زمزم والصـفا — جنائز لا تبغى سـوى ربها ربا

هذه نقطة . وهناك نقطة أخرى تؤكد أن ابن الراوندى[٣] الملحد (ت ٢٥٠ هـ) يعتبر رائد الحلاج فى رأيه ، فقد أكد ابن الراوندى أن الطواف على البيت الحرام كالطواف على غيره من البيوت ، وهذا هو ما ذكره الحلاج بطريقة أخرى ، أو بطرق كثيرة مضمونها : أنه يمكن للمرء أن يستعيض عن مناسك الحج بشعائر رمزية فى أى مكان . ولا شك أن ماروى عن رابعة والبسطامى فيما ذكرناه من سخطهما على ذلك الصَّنَم المعبود فى الأرض من خلال انكارهما للمحسوسات فى الجزاء الأخروى كان مقدمة أيضاً لفاسفة إنكار التكاليف الشرعية . كما لا شك أن هذا كان من أسباب الحكم

---

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج .

(٢) الاسفرايينى : التبصير ص١١٦ ومابعدها .

(٣) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين . جـ١ ص٤٣ .

الأولى التى أدانت الحلاج وحكمت عليه بالزندقة . وقد امتد رأى الحلاج حتى لحق ابن سبعين (٦٦٧ هـ) فى مدرسة ابن عربى (٦٣٨ هـ) حين أكد ابن سبعين فى سخرية قاسية منكرة بأن الطائفين حول الكعبة هم (حُمُرُ المدَار)[١] .

وقد رجعتُ إلى الطوسى (ت ٣٧٨ هـ) أول مؤلف صوفى بعد اطلاعى على البغدادى كمؤرخ حر . أما الطوسى فهو صاحب اللمع ، وهو أقدم كتب الطبقات . . وقد عجبت من أنه لم يذكر الحلاج إلا فى ثلاث مواضع رغم أنه المؤرخ المباشر للحلاج فقد توفى الطوسى بعد الحلاج بتسع وستين أو سبعين سنة. أما المواضع التى ذكرها الطوسى فلا تزيد عن سطور تافهة هى : (وسئل الحسين بن منصور رحمه الله عن الفقير الصادق فقال : الفقير الصادق الذى لا يختار بصحة الرضا ما يرد عليه من الأسباب)[٢] . وفى موضع[٣] آخر بعيد يروى عنه (وحكى عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى : اسرارنا بكر لايفتضها وَهْمُ واهم) . والعجيب هنا أن الطوسى يذكر أبياتا مجهولة النسب فى نفس الصحيفة الوارد فيها نص الفقرة الأخيرة أما هذه الأبيات فهى :

يا سر سر تدق حتى تَخْفَى على وهم كل حى
وظاهرا باطنا تجلى من كل شىء لكل شىء

والطوسى يذكر هذه الأبيات ولكنه لا ينسبها للحلاج كما نعلم ، ولكنه يذكر فقط فى المرويات (وقال آخر) ولا يحدد لها صاحبا . نفس الموقف ذكره فى مكان آخر حين روى[٤] :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا فإذا أبصرتنى أبصرتنا

---

(١) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين جـ١،٣٤١ .
(٢) الطوسى واللمع ص١٥١ طبع عام ١٩٦٠ .
(٣) الطوسى واللمع ص٣٠٤ طبع عام ١٩٦٠ .
(٤) الطوسى واللمع ص٤٣٨ طبع عام ١٩٦٠ .

نحن روحان معاً فى جسد   ألبس الله علينــــا البدنا

ثم لم يحدد لها صاحباً أيضاً ، وهى للحلاج فيما نسمع ونحفظ عن مرويات أخرى لم يذكرها أول مؤرخ صوفى معاصر لعصر الحلاج .

وفى مكان ثالث[1] بعيد أيضاً من اللمع يقول الطوسى (سمعت عيسى القصار يقول: رأيت الحسين من منصور حين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه أن قال حسب الواحد إفراد الواحد له « وهذه كلمة التوحيد الإسلامية » قال وما سمع أحد من المشايخ الذين كانوا ببغداد هذا إلا استحسنوا منه هذه الكلمة) .

وفى مكان رابع[2] ذكر (وقال غيره) :

يامنيــــة المتمــنى   أفنيتنى بك عنى

أدنيتنى منك حتى   ظننت أنك أنى

ويقول معلقاً (وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق . فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب إليه من حبل الوريد[3]) .

والسؤال الذى خرجنا به من هذه الروايات لأقدم وأول مؤلف صوفى : هل تعمد الطوسى عدم الإفاضة فى ذكر الحلاج واكتفى بهذه السطور ؟ ثم لماذا نسب شعره لمجهولين بينما تتفق معظم الروايات على أنه للحلاج ؟ هل قصد بذلك دفع الريبة عن الحلاج أو ابعاد التهمة عنه ، أو جعل هذه الأبيات على أقل تقدير موضع الشك أمام الباحث القديم والحديث ؟ أم هو ليس متأكداً تماما من صاحبها فنسبها لمجهول ؟ . وقد حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة فى مبدأ الأمر ولكننى رأيت أن استقصى كل ما كتب الطوسى الصوفى السنى حول ما خرج عن التصوف السنى ولهذا أجلت الإجابة عن هذه الأسئلة إلى ما بعد الاستقصاء والاستقرار لكل ما كُتب عن مذهب الحلول . وتوقفت

(١) الطوسى اللمع ص٣٧٨ .

(٢و٣) الطوسى اللمع ص٤٣٨ .

أخيرا عند قول الطوسى[1] : (باب فى ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغنى : فلم أعرف منهم أحدا ، ولم يصح عندى شيء غير البلاغ) . ورأيت أن نص العنوان يؤكد دفاعا عن الحلاج وإن لم يذكر الحلاج ، وهذا عكس ما فعله فى دفاعه عن البسطامى[2] فقد ذكر ذلك فى صراحة فيما فصّلناه معه فى مكانه . ومع ذلك فالطوسى دافع دفاعا غير مباشر عن الحلاج ومدرسته ، وهو أن أظهر عدم تمييز الحلولية بين القدرة التى هى صفة مقادر ، وبين الشواهد التى تدل على قدرة القادر كما يقول ، فإن دفاعه « كما سنرى » فيه تأويل متعسف يتبين منه قصد التسامح والظن الحسن وهو اتجاه معظم متصوفى أهل السنة الذى نأخذه عليهم ، فهم رغم تخطئتهم لهذه المذاهب فإنهم دائماً دعاة حسن الظن على الوجه الأغلب .

يقول الطوسى[3] : (بلغنى أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره ، اصطفى أجساماً حل فيها بمعانى الربوبية ، وأزال عنها معانى البشرية . فإن صح عن أحد أن قال هذه المقالة ، وظن أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه ، فقد غلط فى ذلك ، وذهب عليه أن الشيء فى الشيء مجانس للشيء الذى حل فيه ، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها . والذى أظهر فى الأشياء ، فذلك أثار صنعته ، ودليل ربوبيته لأن المصنوع يدل على صانعه ، والمؤلف يدل على مؤلفه) ، (وإنما ضلت الحلولية إن صح عنهم ذلك لأنهم لم يميزوا بين القدرة التى هى صفة المقادر ، وبين الشواهد التى تدل على قدرة القادر ، وصفة الصانع، فتاهت عند ذلك . فبلغنى أن منهم من قال بالأنوار ، ومنهم من قال بالنظر إلى الشواهد المستحسنات ومنهم من قال : حال فى المستحسنات فقط ، ومنهم من قال على الدوام ، ومنهم من قال وقتاًدون وقت فيما بلغنى . فمن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة كافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه) ،

---

(١) الطوسى اللمع ص٥٤١، ٥٤٢ وانظر أيضاً ٥٥٢ .

(٢) الطوسى : اللمع ص٤٦٨، ٤٧٧ .

(٣) الطوسى : اللمع ص٥٤١، ٥٤٢، ٥٥٢ .

(والذى غلط فى الحلول غلط لأنه لم يحسن التمييز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلْق، لأن الله لا يحل فى القلوب ، و إنما يحل فى القلوب الإيمان به والتصديق له[1] . . .) كما يقول الجنيد .

من كل هذا ندرك أن الطوسى آثر حسن الظن والتأويل الحسن اعتماداً فقط على البلاغ لا على المناقشة للنصوص . ومن هنا ندرك أن الطوسى كان متعمداً أساساً إغفال ذكر الحلاج مباشرة فى النصوص المجهولة لإبعاد التهمة عن حماه ، وهذا خطأ كبير من المؤرخ الصوفى الأول ندرك مداه حين نقارنه بالخطيب البغدادى الذى كان احصف منه فى روايته التى تنفى أبياتاً مشهورة عن الحلاج ترويها كثير من المراجع عنه بل وتعتمد عليها الدراسات فى نسبة الحلول أساساً إلى الحلاج كمذهب أساسى .

يقول البغدادى[2] : (حدثنى مسعود بن ناصر . أنبأنا محمد بن عبد الله بن باكوا الشيرازى قال : سمعت ابن بزول القزوينى وقد سأل أبا عبد الله بن خفيف عن معنى هذه الابيات :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب للحاجب

فقال الشيخ : على قائلها لعنة الله . فقال عيسى : هذا للحسين بن منصور ، فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر إلا أنه لم يصح أنه له . . . . ربما يكون مقولا عليه) ، هذا معناه أن هذه الأبيات موضع شك فى صحة نسبتها إلى الحلاج فى رواية البغدادى ، على الرغم من أنها مذكورة فى ديوانه[3] وفى طواسينه[4] ، ورغم أن الأستاذ ماسينيون

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٥٤١ ، ٥٤٢ المصدر السابق .
(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ، ١٢٩ .
(٣) الحلاج : الديوان نشره وحققه وماسينيون وقد صدر عن المجلة الأسيوية باريس ١٩٣١ .
Journal Asiatique : Tome XIII paris 1931 p. 40—41.
(٤) الطواسين للحلاج نشرها أيضاً ماسينيون ص ١٣٠ .

ذكرها [١] فى رواية مختلفة عن رواية البغدادى نصها :

سبحان من أظهر ناسوته بفتح التاء فى ناسوته
سترسنى لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلمحة الساتر والحاجب

وقد بين أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى [٢] أن ما سينيون أخطأ فى ضبط لفظ (ناسوته) بفتح التاء ، وكلمة سر أو ستر أيضاً بالفتح ، وذلك باعتبارها مفعولا ثانياً للفعل أظهر فى نظر ما سينيون ، وليس هذا الفعل ينصب مفعولين . وصحة الضبط أن ناسوته فاعل لأنه هو الذى يظهر سر سنى اللاهوت من حيث أنه المظهر الذى يتجلى فيه الحق .

عرفنا مدى حرص الخطيب البغدادى كمؤرخ فى تأريخه للحلاج ، ومدى اهتمام الطوسى بالموقف وحرصه على عدم المساس بإيمان الحلاج فى تخطئته للحلولية من خلال عرضه ومناقشاته التى يجنح فيها إلى حسن الظن والتأويل الحسن فى منهجية غير سليمة رغم أنه أول من سجل المصطلحات الصوفيـة على منهج علمى فى كثير من المواقف والمجالات . وننتقل إلى الكلاباذى (٣٨٠ هـ) بعد الطوسى والبغدادى . وقد تبين لى أن رواية الكلاباذى عن مقام إبليس فيما ذكره الجنيد أستاذ الحلاج من (أن إبليس لم ينل مشاهدته فى طاعته ، وآدم لم يفقد مشاهدته فى معصيته [٣]) . هذه الرواية تعطينا مدخل الفكرة الجريئة التى خالف فيها الحلاج اتجاه الجنيد حين فلسف الحلاج فتوة إبليس وصدق طاعته ، وامتثاله لأمر الله (كما سنرى) . كما تبين لى أن الكلاباذى حين ذكر رجال الصوفية أغفل الحلاج وذكر البسطامى والجنيد ، وعلى الرغم من أنه

---

(١) ماسينيون : ديوان الحلاج المصدر السابق .
(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى هامش ص١٣٣ فى تاريخ التصوف الإسلامى لنيكلسون .
(٣) الكلاباذى ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص٢٧، ٣٣ وانظر ١٣٠، ١٣١ طبع القاهرة ١٩٦٠م .

صنفهم طبقات ، وميز فى تصنيفه بين من نطق بعلومهم وعبّر عن مواجيدهم منذ عهد الصحابة (ومن صنف فى المعاملات) — على الرغم من هذا التمييز فإنه اعتذر عمن لم يذكرهم بقوله (ولم نذكر المتأخرين وأهل العصر وإن لم يكونوا بدون من ذكرنا علما)[١] .

فى هذا النص اعترافان . الأول : أن من لم يذكرهم واعتذر عن عدم ذكرهم لا يقلون علما عمن ذكرهم وحدد مكانهم . الثانى : أن الحلاج ليس نكرة فى نظر الكلاباذى فهو لا يقل عن البسطامى أو الجنيد ، ولكنه لم يذكره ، ومن هنا نرى أنه تعمد إغفاله مع آخرين خوفاً من إبداء الرأى فيه ، أو خوفاً من خطورة آرائه لو نشرها على الأقل دون أى تعليق . وقد فحصت التعرف للكلاباذى فلم أجد إلا إشارات فى غاية الاقتضاب عن الحلاج يقول فيها : (وكان أبو المغيث لا يستند ولا ينام على جنبيه ، فقيل له أرفق بنفسك ، فقال : والله ما رفق الرفيق بى رفقاً فرحت به[٢]) .

ومن الكلاباذى ننتقل إلى السلمى (ت ٤١٢ هـ) الذى كان أكثر المهتمين بطبقات الصوفية وبالحلاج أيضا ، وقد لاحظت على السلمى أنه أقرب فى نزعته إلى الخطيب البغدادى ، وهو لهذا أصرح من ألف فى كتب الطبقات . فهو يذكر ما للحلاج وما عليه ، ويدقق فى ذكر الأسانيد وأدق المرويات[٣] ، وإن لم يذكر رأياً خاصاً على الإطلاق كما ذكر مع غير الحلاج . يقول السلمى : (والمشايخ فى أمره مختلفون .. ردده أكثر المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف . وقبله من جملتهم ابن عطاء « الذى قتل أثناء محاكمة الحلاج » ، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصراباذى ، وأثنوا عليه وصححوا له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف :

---

(١) و (٢) الكلاباذى ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص ٢٧ — ٣٣ وانظر ١٣٠ — ١٣١ طبع القاهرة ١٩٦٠ م .

(٣) السلمى : طبقات الصوفيه ٣٠٧ — ٣١١ القاهرة ١٩٥٣ .

الحسين بن منصور عالم ربانى) . وقد ذكر السلمى أن الحلاج كان يرى إما أن ينشغل العارف بملاحظة الأعمال والعبادات فيحجب عن الله ، وإما أن ينشغل بالله فلا يلاحظ شيئاً غيره . والحلاج فى مرويات السلمى كالبسطامى مؤثر للسكر على الصحو ؛ وهو لهذا يرى أن التوحيد الذى نعرفه يمنع من الوصول إلى مقام التجريد ، وإذن فلابد من الصعود إلى مقام التجريد ليمكن الوصول إلى حقائق التوحيد بالفناء الخالص . لأن السكران هو الذى ينطق بما خفى ، أما الصاحى فهو محجوب ، وهو فى إيمانه كمن يطلب الشمس بنور الكواكب . يقول السلمى فى مروياته عن الحلاج : (من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم ، ومن التمس الحق بنور الإيمان كان كمن يطلب بنور الكواكب) ، (ومن لاحظ الأعمال حُجِبَ عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال[١]) . وفى هذه المرويات أيضاً ما يؤكد لدينا حقيقة هامة ستحدد موقفنا فى دراستنا المنهجية للحلاج — هذه الحقيقة هى أن الحلاج كان متردداً بين الحلول ووحدة الشهود أو كان يتنقل حائراً بين عقيدته فى الحلول ووحدة الشهود . وأدق هذه المرويات التى رواها السلمى[٢] عن دخول الحلاج فى الحلول (وسئل الحسين بن منصور لِمَ طمع موسى عليه السلام فى الرؤية وسألها ؟ فقال لأنه انفرد للحق وانفرد الحق به فى جميع معانيه ، وصار الحق مواجهه فى كل منظور إليه ومقابله فى كل محضور لديه) . (وروى ابن فاتك خادم الحلاج لأبى الحسين الفارسى من شعره :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى	مثل جرى الدموع من أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى	كحلول الأرواح فى الأبدان[٣]

---

(١) ،(٢) السلمى طبقات الصوفية المصدر السابق ٣٠٧ — ٣١١ .

(٣) « « « المصدر السابق وانظر الطواسين للحلاج ص ٢٠٦ ونفحات الأنس للجامى مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ورقة ٤٤ / ومخطوط دار الكتب رقم ٣٠ .

أدق مرويات السلمى عن الحلاج التى تدخله فى منازل وحدة الشهود[١] .

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فحال يبيد السر عن كنه وجده ويحضره للوجد فى حال حائر
وحال به زمت ذرى السر فانثنت إلى منظر أفناه عن كل ناظر)

ومن المرويات التى تؤكد نفيه للامتزاج والحلول (وما انفصلت البشرية عنه ، ولا اتصلت به)[٢] .

فإذا انتقلنا من السلمى إلى تلميذه الممتاز القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) نجده قد حدد فى تبويبه وتصنيفه منهجه على أساس من كانت أقواله وأفعاله وسيرته على تعظيم الشريعة، أو كما قال (فى ذكر مشايخ هذه الطريقة ومايدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة)[٣]. هذا التحديد من القشيرى فى تبويبه الذى ذكر فيه البسطامى والجنيد وذا النون المصرى وغيرهم ولم يحدد فيه للحلاج مكانا — هذا التحديد المبوب المصنف يؤكد لنا أن القشيرى السنى لم يكن يعتقد أن الحلاج من الذين عظموا الشريعة لا قولا ولا عملا ، ولهذا لم يضعه فى تصنيفه وتبويبه وان ذكر إشارات لا تليق بخطورة مركز الحلاج داخل السرد العريض عن غيره من المشايخ ، وفيها يقول[٤] (قال الحلاج لإبراهيم الخواص : ماذا صنعت فى هذه الأسفار وقطع هذه المفاوز . قال بقيت فى التوكل أصحح نفسى عليه . فقال الحلاج أفنيت عمرك فى عمران باطنك فأين الفناء فى التوحيد ؟) . والعجيب أن

(١ و ٢) السلمى : المصدر السابق . . .
(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٧ القاهرة ١٩٥٧ .
(٤) القشيرى : الرسالةالقشيرية ص ٦٦ القاهرة ١٩٥٧ .

القشيرى اهتم بابن عطاء (العباس بن عطاء) الذى صان أهم مؤلفات الحلاج واستشهد فى سبيله قَبْـله بساعات قلائل . وقد ذكر القشيرى[١] عن ابن عطاء أنه (من أقران الجنيد، ومن كبار مشايخ الصوفية ، وعلمائهم وأنه مات سنة تسع وثلاثمائة ، وأنه ممن ألزم نفسه آداب الشريعة) . ولا شك أن رواية القشيرى عن ابن عطاء الذى قتل قبل الحلاج وبسبب صراحة وسفور اعتقاده فيه وبَـوْحـه بآرائه . هذه الرواية لاشك أنها تتناقض مع روايه البغدادى فى تاريخ بغداد ، ولاشك أن رواية البغدادى التى رواها الكثير من المؤرخين استناداً على واقعيةقتله قبله أصدق من رواية القشيرى الذى أكد التزامه بآداب الشريعة ،فى الوقت الذى تدل أصدق الروايات على أنه قتل لتوكيده دعاوى الحلاج فى الربوبية فيما ذكرناه وفصلنا فيه . وكما اهتم القشيرى بابن عطاء تلميذ الحلاج فقد اهتم القشيرى أيضاً بالجنيد استاذ الحلاج ، ولـكنه نسب إلى الجنيد مايقرب من دعوى وحدة الشهود ، وأن لم يصرح بنص اللفظ حيث يقول (٢) :

(سمعت أبا على الدقاق رحمه الله يقول الحلاوات ثمرة المعاملات ، والمواجيد نتائج المنازلات . وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية ، لأنه يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبى الحسن النورى : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد أى إذا وجدت ربى فقدت قلبى، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى ، وهذا هو معنى قول الجنيد : علم التوحيد مباين لوجوده ووجوده مباين لعلمه :

وجودى أن أغيب عن الوجود   بما يبـدو على من الشهود

فالتواجد بداية والوجود نهاية والوجد واسطة . . . . .)

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ٢ص ٣ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٣٤ .

المهم لدينا أن القشيرى اهتم بأستاذ الحلاج وتلميذ الحلاج ، ولم يهتم بالحلاج ذاته، ومن هنا لم يدخله ضمن طبقات الصوفية ، لأنه اهتم فقط بمن كانت سيرته وأقواله على تعظيم الشريعة ، ولم أجد من التفت قديماً إلى قصد القشيرى وناقشه غير محى الدين بن عربى ومن الغرابة حقاً أن يصدر هذا الوعى الناقد من أحد أعلام الصوفية الضخام ولا يصدر عن غيره من المؤرخين أو مؤلفى الطبقات . ويقول ابن عربى[1] : (وقد فعل مثل هذا القشيرى فى رسالته حيث ذكر أولئك الرجال فى أول الرسالة ، وما ذكر فيهم الحلاج للخلاف الذى وقع فيه حتى لا تتطرق التهمة لمن وقع ذكره من الرجال فى رسالته ، ثم إنه ساق عقيدته فى التوحيد فى صدر الرسالة ليزيل بذلك ما فى نفس الناس منه من سوء الطوية) وقد التفت إلى هذه النقطة من المحدثين الأستاذ ماسينيون عند مانشر أخبار الحلاج نقلا عن ابن زنجى والسلمى وابن باكويه ، وسجل هذا النص بخطه الذى نقل مصوراً مطبوعاً على هامش الكتاب المذكور[2] .

هذا ما لفت نظرى وملاحظتى فى مراجعة طبقات الصوفية من الطوسى إلى القشيرى، بعد اطلاعى على تاريخ بغداد كمرجع هام عن أخبار الحلاج . وقد لاحظت أن ماورد فى طبقات المتأخرين كالشعرانى ، وماورد فى كتب التراجم العامة وأخبار الأمم لا يزيد عما أرخه البغدادى ورواه على استفاضه ، أو ما اقتضبه أو عرضه دون مناقشة دقيقة معظم طبقات الصوفية . وهذا نجده فيما ذكرناه عن طبقات الصوفية القديمة ، وما نشير إليه فى طبقات الشعرانى[3] ، ووفيات الأعيان[4] ، والبداية والنهاية[5] ، والمنتظم فى

---

(١) محى الدين بن عربى : الفتوحات المكية جـ ٤/٢١٤ طبع القاهرة عام ١٢٦٩ هـ .

(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج باريس ١٩١٤ فى أربعة نصوص لم تنشر

Massignon; Quatre Textes in'êdits Relatîf D La Biogrphie D' AL-Hallag.. paris 1914 p 64/48-86..

(٣) الشعرانى : الطبقات جـ ١ / ١٢٦ — ١٢٨

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١/١٨٣ ١٦٠ .

(٥) ابن الأثير : البداية والنهاية جـ ١١/١٣٢ — ١٤٤

أخبار الأمم[١]، وإذا كنا قد ذكرنا فى حديثنا عن الغزالى رأيه فيما ذكره البسطامى والحلاج وتخطئته لاتجاهاتهما البعيدة عن المنهج الإسلامى، وتسامحه معهما فى الوقت نفسه، فإننا لا ننسى موقف ابن خلدون[٢] الذى يقترب من الغزالى فى قوله فى مقدمته: (من الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا كما وقع لأبى يزيد وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم تملكه الحال فمؤاخذ، وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور وهو مالك حاله). ولا شك أن الغزالى وابن خلدون معاً لم يطلعا على توكيد البسطامى سيد الشاطحين من أن أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون فى معانيهم[٣] ولم يطلعا على ما أكده الحلاج. وهو مالك حاله مما لا يجوز التسامح معهم، والقول بأنهم ينطقون بما لا يقصدون كالبسطامى فى شطحاته أو كالحلاج فى ظاهر أقواله، وإن كان الغزالى — كما ذكرنا — كان حريصا كل الحرص على إعطائنا السند الصحيح فى دعوته لاتخاذ ميزان العقل كمرجع للتمييز بين المتوهم أو المعقول من المعارف الذوقية (فربما كانت أوهام شيطان لا حقائق ملاك)، وكان ابن خلدون أوضح فى كتاب آخر[٤]. ونعود من هذا إلى العصر الحديث الذى ظهرت فيه أولى الدراسات الجادة عن الحلاج من واقع النصوص التى

---

(١) ابن الجوزى: المنتظم فى أخبار الأمم ج٦/ ١٦٠ — ١٦٤.

(٢ و ٣) ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٣ وأنظر أيضا لابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل ٨٤/٨٥ / ٨٦ وانظر أيضا القاضى عياض: الشفاء ج ٤/٥٤٣/٥٤٤/٥٣٨ / ٣٣٩ وانظر أيضا شرح الاحياء للغزالى الذى شرحه الزبيدى ج ٨ / ١٣٩ وانظر أيضا المكى: قوت القلوب ج ١ / ٢٦٧. وانظر الطوسى: اللمع ٤٥٤ — ٤٦١.

(٤) ابن خلدون: شفاء السائل ٨٤ / ٨٥ /٨٦ وهو كتاب نشره أخيراً الأستاذ تاويت الطنجى وكان مخطوطاً وسنتكلم عنه فى الباب الخامس.

احتشدت بها المراجع القديمة للمؤرخين وكتاب الطبقات قديمهم وحديثهم ، ولاشك أن أول من أمضى حياته العلمية لدراسة الحلاج بالذات هو الأستاذ ماسينيون (ت ٣١ أكتوبر سنة ١٩٦٢م) فقد نشر الطواسين[1] للحلاج « النص العربى والترجمة الفارسية عام ١٩١٣ » ثم نشر أربعة نصوص لم تنشر تتعلق به عام ١٩١٤ ، وإن كانت معظم تلك النصوص[2] فى الواقع مثبوتة فى تاريخ بغداد وغيره مما ذكرناه من مؤرخى الحلاج ، بعد ذلك قدم رسالته للدكتوراه ، عن عذاب الحلاج[3] ، وعن بحث فى نشأة المصطلح الفنى فى التصوف الإسلامى[4] ، عام ١٩٢٢ ثم قدم مجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام عام ١٩٢٩[5] ، ثم نشر ديوان الحلاج[6] عام ١٩٣١ فى المجلة الأسيوية (عدد يناير مارس ١٩٣١) مع ترجمة فرنسية له ، ثم قدم أخبار الحلاج مع الدكتور كراوس[7] ، ثم قدم بحثا عن المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ١٩٤٦ ترجمه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٧ فى كتابه شخصيات قلقة فى الإسلام[8] . هذا هو مجهود ماسينيون الضخم عن الحلاج ، ومع ماسينيون لا ننسى ما كتبه الأستاذ نيكلسون عن الحلاج فى تراث الإسلام ، وصوفية الإسلام ، وفى التصوف الإسلامى وتاريخه ، وبعض جهود متناثرة من بعض المستشرقين فى ثنايا كتبهم وبحوثهم ومقالاتهم .

---

(1) Al-Towasin paris. geuthner 1913.

(2) Quatre Textes inédite Relatif à Al Hallaj 1914.

(3) La passion d' Al. Hallaj in 2 vol. PRRIS 1922.

(4) Essai sur Les Origines dueLexique Technique DeLa Hystique Musulmane. PARIS 1922.

(5) Recueil de Textes inédits Concernant L'Hist. de La Hystique en pays d'islam paris 1929.

(6) Diwan D'AlHallaj 1931

(٧) أعيد طبع إخبار الحلاج عام ١٩٥٧ .

(8) ETUDE sur une COURBE PERSONNELLE de vie Le Cas de Hallaj MRRYTS HYSTIQUE DE i'sslam 1944.

دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام مجلة (الله حى) رقم ٤ عام ١٩٤٦ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه شخصيات قلقة ٧٠ / ٧٨ .

وانظر الدكتور بدوى مجلة المجلة ٦١ ديسمبر ١٩٦٢ ص ٧ — ١٢ .

لا شك أن الأستاذ ماسينيون بالذات قد وضع يده على تراث ممتاز يستحق الدراسة والنظر فيما نشر وحقق فى كتب المؤرخين وطبقات الصوفية عن الحلاج ، وفيما نشره من تراث الحلاج . ولاشك أن مجهود الأستاذ نيكلسون عامة يستحق النظر العميق . ومن هنا كان علينا أن نصل من دراستنا لما كتب ودرس عن الحلاج فى القديم والحديث على أساس جديد . فقد لاحظنا أن ما كتب الأقدمون رغم مادته الممتازة فى حاجة إلى تمحيص ونقد منهجى ، كما لاحظنا أن ما قدمه ماسينيون على أساس من دراسته الممتازة حقاً لا زال فى حاجة إلى تصحيح بعض المفهومات المرتبطة بالبيئة الدينية والتاريخية والنفسية، وما يسرى على الأستاذ ماسينيون يسرى على غيره من الباحثين قدامى ومحدثين فى الشرق والغرب مسلمين وغير مسلمين .

فى بداية الدراسة كان لى أن أضع أمامى أساس المخطط الذى نهجه ماسينيون بعد دراسته لتراث الحلاج . وقد وجدت أنه ألقى أقوى الأضواء على الحلاج الضحية الشهيد، وأنه قد مسه شعور بالعطف على استشهاده الذى كاد يشبهه باستشهاد السيد المسيح . ومن هنا أكد ماسينيون أنه لو لم يزج الحلاج بنفسه فى تيار السياسة بين الشيعة والحنابلة وغيرهم لما صلب ، مع أن روح الحلاج فى واقعها القلق كانت تسعى للتخلص من جسده فى إلحاح عنيف متصل حتى لحظات النهاية الحاسمة الرائعة المروعة(١) وهو يردد قول الله (وَعَجِلْتُ إليك رب لترضى) .

من هنا كان خطأ ماسينيون الذى أدى به إلى الحكم بأن الحلاج راح ضحية مؤامرة كبرى فى الدولة العباسية فى حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية فى عصره من الإمامية والسنية ، والفقهاء والصوفية : وقد استند ماسينيون أساساً على أن الحلاج كان يسعى إلى جمع الكلمة الإسلامية المتفرقة فى عصره ، ومن هنا كان الحلاج فى رأى

---

(١) ماسينيون المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ٧٠ وما بعدها الترجمة العربية للدكتور بدوى .

ها سينيون ضحية السياسة أكثر من أنه ضحية الاصطدام بالشعور الدينى لشريعة الجماهير الإسلامية[١] . ونقول: إنه من الصحيح حقا أن الحلاج عاش فى فترة غريبة من الصراع بين الفرق المختلفة من الفلاسفة والمتكلمين ، والشيعة «معتدلة ومتطرفة»، والحنابلة، والمعتزلة والأشاعرة ، والصوفية ، فى الوقت الذى كانت فيه الدولة منقسمة على أمرها يحاول أمراؤها الاستقلال بأجزائها البعيدة بينما الخليفة « المقتدر » عاجز كل العجز فى قصر يموج بالفتن والقلاقل . فى تلك الفترة عاش الحلاج حقا آراء ومارسها وتمرس بها . فهل من يعيش آراء حول الحلول والاتحاد ووحدة الشهود يمكنه أن يدعو أو يمارس الدعوة إلى الوحدة الإسلامية ؟ أو يزيد الفتن اشتعالا ؟ فإذا ذكرنا ان الحلاج كان له أنصار فى قصر الحاكم وأنه انتقل بأسرته إلى قصر ذلك الحاكم بعد أن حدثت إقامته فى دار حاجب الخليفة نصر القشورى تلميذ الحلاج فأصبح الأثير لدى الخليفة وخاصة بعد أن عالج بكراماته المتعددة داء المقتدر وداء ببغائه ومتاعب والدة الخليفة[٢] — إذا ذكر هذا وذكرنا صلب الحلاج بأمر الخليفة استناداً على حكم العلماء والفقهاء والصوفية وإصرار الحلاج على موقفه ، فإننا نجد أن ما سينيون وغيره يؤكدون أن حقد الفقهاء والصوفية على مكانة الحلاج الجديدة وصعوده نحو مكان القطبية أثار حسدهم وخوفهم من وصول الحلاج إلى مركز قيادة الخلافة الإسلامية الصوفية فقالوا بزندقته ، وبينما كان يدعو هو فى نظر المتعصبين له إلى جمع كلمة المسلمين وقيادتهم أصبح يدعو فى نظر الفقهاء وجمهور الصوفية كما يرى المخالفون إلى هدم الخليفة، ومن هنا حكم مع الفقهاء بصلبه .

والسؤال مرة أخرى : هَلْ من يعيش آراء تهدم التكاليف الشرعية وتمحو التمايز بين العبد والرب من شأنه أن يقود دعوة توحيد لأية كلمة إسلامية ؟ فإذا افترضنا خطأ

---

(١) ماسينيون :

Massignon : La passion D'Al Hallay preface XI. 1922.

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ — ١٢٤ — ١٢٥ وانظر السيوطى تاريخ الخلفاء ص ١٥٢ .

أن الحلاج لم يدع إلى أية فكرة تحوم حول الحلول[1] وأن كل ما نطق به كان مجرد سبحات صوفية فى شهود الحق،أو مجرد أدب صوفى رائع لا يدعو فيه الحلاج إلى أية موضوعية - إذا افترضنا هذا فهل من فضل مقام السكر على الصحو ودعا إلى تحطيم حجاب الأنية وتخليص النفس من الجسد لتحل فيها روح القدس وتتصل بمنبع الكلمة الإلهية وسر السر وضمير الضمير [2]؛هل من أكد أنه عاش هذا ولم يقله فقط يمكن أن يدعو إلى دعوة اجتماعية لكلمة الإسلام،وهل يمكن أن يعان على ذلك ؟ . وهل يمكن أن يذهب ضحية السياسة أم ضحية الاجتراء على حقيقة ووجدان الكلمة الإسلامية ؟ أريد أن أقول أن المستشرق العظيم لم يلتفت كثيراً إلى المنهج الإسلامى الذى صلب على حد شريعته الحلاج أكثر مما التفت إلى أنه ضاع ضحية الحقد السياسى والمؤامرة السياسية لجمع كلمة الإسلام والعروبة . ولو كان للحلاج جمهور صادق حقا من العلماء والصوفية أمثال الجنيد الذى عارضه وحذره ، ولو كان له جمهور شعبى واع حقا إلى جانب العلماء والصوفية لاستطاع بهم أن يطيح بالخلافة المنحلة المنهارة ، فإذا قيل أن الخليفة قد وافق على صلب الحلاج حماية لنفسه وملكه ، فهو قد استمد هذا من خضوعه لكلمة الدين على ألسنة حراسها والذائدين عنها ، ولو كان الحلاج مع الدين فى دعوته لوقف الخليفة معه وقد كان هو فى قصره الرائد والمرشد ، ولوقف معه صفوة العلماء والصوفية . إن الواقع أحد أمرين : إما أن الحلاج كان يسعى ليكون القطب الأكبر للمسلمين وراء قناع هداية الناس إلى الطريق وعلاج المريض أو المستعصى من الأدواء عند ضحاياها سواء كانوا ملوكاً أو عواما؛ وإما أنه كان صوفيا شهيد مبادئه منذ عشها ومارسها وتمرس بها حتى صلب على حد الشريعة لما اصطدم بها ، وإما أنه كان يجمع بين الأمرين ، وهو الأصوب فى نظرنا ، فلما عارض كلمة التوحيد الإسلامى التى زعم أنه يدعو لجمعها - سعى فى سورة عارمة صادقة إلى الخلاص.

---

(١) سنرى فى مناقشاتنا ودراساتنا أن الدكتور أبو العلا عفيفى رحمه الله أكد أن الحلاج حلولى خالص. وسنناقش ذلك فى نظرة الحلاج الحلولية أو وحدته الشهودية .

انظر الدكتور أبو العلا عفيفى . نصوص الحكم لابن عربى ج ٢ / ١٧ .

(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج ص ٥٠ باريس وانظر ماسينيون : عذاب الحلاج النص الفرنسى والكتاب لم يترجم للعربية حتى الآن رغم قيمته الخطيرة . . .

من سجن جسده الذى كان يدعو إلى تحطيمه مع أبدان شرائع الحج وسائر التكاليف الشرعية . . . . إن فاسفة الحلاج الصوفية صادقة كل الصدق مع حياته صدق حياته مع فلسفته ، فالحلاج لم يقل مطاقا بمصالحة الروح والجسد ، بل أكد كما سنرى فى عرضنا التفصيلى أنه لاقيمة للجسد ، ولا قيمة بالتبعية لما يؤديه هذا الجسد من عبادات شكلية ، فالعبادات نفسها فى نظره تعوق الروح (عن الاتحاد بالمطلق) ، لأنها (تشغله بالركوع والسجود والسعى والطواف وعبادة الأوثان كالحجر الأسود والكعبة والبيت الحرام) ، ولأنها فى فلسفته تهدد الروح فتخدرها بالسكينه والاستسلام . من هنا كانت ثورة الحلاج ودعوته الناس أن يقتلوه فانه لن يجيره من الله أحد ، ومن هنا قال فيما قال : (اقتلونى تؤجروا وأسترح . . اقتلونى تكونوا أنتم مجاهدين وأنا الشهيد [١]) . إنه لم يرد أن يكون إنسانا ولا ملاكا ، بل أراد أن يصعد بإنسانيته إلى ولايته ، لاليكون إنسانا ، إلهيا ، بل ليصبح إلهاً إنسانياً ، وليؤكد فلسفته فى نظرية الإله الإنسانى التى خرجت منها أقوى النظريات الفلسفية لدى الدوائر المنفصلة فى مدرسته ومدرسة ابن عربى من خلال مدرسته أو عبر مدرسته . . .

إن المخطط الرئيسى فى حياة الحلاج كما وضعه ماسينيون [٢] من خلال تطورات حياته يعتبر أدق المخططات فهو يشرح لنا كيف انتقل ثلاث مرات ، من الاهواز وواسط والبصرة إلى بغداد مع زوجته وأبنائه الأربعة سليمان ومنصور ، وحمد وبنت . ويظهر لنا أنه حج ثلاث مرات ، وأن أول تطور فى حياته الصوفية المذهبية جاء بعد أن طرح خرقة الصوفية بعد حجته الأولى ، وقبل هروبه إلى سوس قبيل المحاكمة الأولى ، ولاشك أن طرحه الخرقة ، ثم هروبه يدلان على تناقض فى مطلع تطوره فشجاعته فى طرح الخرقة

---

(١) ماسينيون : المنحنى الشخصى للحلاج ١٩٤٦ ص ٨٣ الترجمة العربية .

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص p57—7o وانظر أخبار الحلاج (ليدن 25—p24) .

وجُبْنُه فى هربه يثيران تساؤلا لا نجد إجابة له إلا فى أنه تعجل التمرد ، ثم حرص على رسالته من وراء التمرد والتطور الجديد ، فهرب ليستكمل قوته ويستزيد من مريديه وتلاميذه وليقوى جبهته الجديدة . وفى الوقت الذى كان يسعى — كما سنرى — لوضع نظريته فى وحدة الأديان على صورة وحدة العبادة التى تنتظم جميع الناس فقد عاش لا يبالى أن يموت طريد الشعور الدينى لجمهور الشريعة الاسلامية كافة . وإذن فلا غرابة أن يقول عن نفسه صارخا بالناس (إن عندى قتل هذه من الواجبات ، وهم إذ تعصبوا لدينهم يؤجرون[١]) . وأدق أمر فى محاكمته فتوى ابن سريج الشافعى بعدم الاختصاص، لأن الإلهام الصوفى لا يدخل فى اختصاص القضاة ، وقد روت أخبار الحلاج[٢] (عن ابراهيم بن شيبان قال دخلت على بن سريج يوم أفتوا بقتل الحلاج فقلت يا أبا العباس ما تقول فى فتوى هؤلاء فى قتل هذا الرجل ، قال لعلهم نسوا قول الله تعالى — أتقتلون رجلا أن يقول ربى[٣] الله —) . فإذا قابلنا هذه الفتوى بفتوى الجنيد وتحذيرة للحلاج من نهايته الأليمة التى تحققت بصلبه، فإننا نجد فى فتوى الجنيد توكيدا لدفع نفى الاختصاص، وذلك بسعى الحلاج نفسه إلى المحاكمة برجليه ونفسه ، وصدقه وإخلاصه ، واتساقه مع نفسه أو مع مبادئه قبل وبعد كل شىء . ويؤكد هذا أيضاً توافق ابن عطاء معه الذى استشهد خلال محاكمة صديقه وأستاذه ورائده تأييداً له ولآرائه ، ويؤيد هذا ايضاً حوار الحلاج مع الخليفة المقتدر قبيل صلبه وقوله له (إنما أنت واسطة تنفذ أحكام الرب، فافعل ما حركت له ، واعمل ما استعملت فيه[٤]) . وعلى الرغم من أن الحلاج يقصد أساساً أن هذه إرادة الله وفعله ونحن أدوات لا رأى لها ولا نظر ، فإن فيما وراء ذلك الاستسلام تمسكا بالرأى الذى عاشه ومارسه ، وعدم الالتفات لأية نصيحة أو تحذير وخاصة تحذير

---

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج p 164 .
(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج P.268 :
(٣) آية ٢٨ من سورة غافر (٤٠) .
(٤) ماسينيون : أخبار الحلاج P.268 :

الجنيد له وقوله له (إنك فتحت فى الإسلام ثغرة لا يسدها إلا رأسك)[١] هذا التجاهل من الحلاج لغير رأيه يؤكد فهمه الجبرى لكل شىء ، كما يؤكد اتساقه مع مذهبه بأن ما أراده الله ولو كان كفرا على ألسنة أوليائه أمثال الحلاج ، أو على لسان إبليس فى عصيانه أمر الله — هذا هو الكفر هو عين الإيمان لأن هذا ما شاء الله وما أراد الله لا شك أن هذا الفهم الجبرى يصل الحلاج بكل أنظاره تمام الاتصال ، فى الوقت الذى يفصله عن دائرة المنهج الإسلامى كل الانفصال لإلغائه التمايز بين العبد والرب،ولمحوه لكل أسس الإرادة والحرية الإنسانيتين،ولهدمه كنتيجة حتمية لمذهبه كل التكاليف والعبادات والشرائع ، ولو أنه فى الواقع أعفانا من الاستنتاج فصرح بشعائر رمزية كما ذكرنا وكما سنفصل معه . إن مما لا شك فيه على الاطلاق أن الحلاج دعا الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى ، وذلك أساس عقيدية الفقهية ، وبوجود زوح ناطقةغير مخلوقة تتحد معروح الزاهد المخلوقة يصبح الولى معها الدليل الذاتى الحى على الله هو هو، ومن ثم أكد الحلاج قوله أنا الحق . . وذلك أساس عقيدته الكلامية ، وبالاتحاد العام مع الإرادة الإلهية وهذا هو عين الجمع ، وهذا هو أساس عقيدته الصوفية[٢] .

فإذا استقرأنا ما رأته دوائر المعارف فى الشرق والغرب[٣] عن الحلاج فإننا نجد تصنيفا ثلاثيا أوله : لدى مَنْ كَفَّرَهُ . وثانيه : لدى من وَالاَهُ ، وثالثه لدى من تَوَقَّفَ ولم يُبْدِ رأيا ، وهو بين هذا وذاك .

أولا من كفروه . ١ ــ الفقهاء (١) فى الظاهرية ابن داود ــ ابن حزم .

---

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج :p 268

(٢) الحلاج : الطواسين «ص٣٣ — P 32 »

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة الحلاج جـ ٨ / ١٧ — ١٩ وانظر :

Rev. Hist des Religions 62 p 195—207) وأنظر الاسفراييني التبصير فى الدين / ١١٦ ـ

(٢) الامامية : ابن بابوية القمى ـ الطوسى ـ الحلى . (٣) المالكية : الطرطوسى ـ عياض ـ ابن خلدون (٤) الحنابلة (ابن تيميه) (٥) الشافعية : الجوينى ـ الذهبى .

ب ـ من المتكلمين (١) المعتزلة (الجبائى ـ القزوينى) (٢) الامامية : نصير الدين الطوسى ومن تبعه . (٣) الأشاعرة : الباقلانى . (٤) الماتريدية : ابن كمال ـ القالى .

حـ ـ من الصوفية : عمرو المكى وأغلب المتقدمين ، ومعظم المحدثين عدا أحمد الرفاعى وعبد الكريم الجيلى فقد توقفا عن الرأى .

ثانياً : من والوه من الفقهاء : ا ـ الإمامية (الششترى[1] ـ العاملى) ب ـ المالكية : (الدلنجاوى) الحنابلة : (ابن مقيل ـ النابلسى . جـ ـ الشافعية (المقدسى ـ اليافعى ـ الشعرانى ـ الهيتيمى) .

ب ـ من المتكلمين : الأشاعرة (ابن خفيف ـ الغزالى ـ الرازى) السلفية السالمية .

جـ ـ من الفلاسفة : ابن طفيل .

د ـ من الصوفية : السهروردى المقتول ـ ابن عطاء السلمى ـ الكلاباذى .

ثالثاً : من توقف عن الرأى (ا) من الفقهاء الحنابلة : ابن بهلول ـ من الشافعية : ابن سريج ـ ابن حجر . السيوطى .

ب ـ من المتكلمين ـ لا يوجد منهم من توقف من إبداء الرأى .

---

(١) الششترى الفارسى الشيعى وهو غير أبى الحسن الششترى الأندلسى الصوفى كما سنرى فى مدرسة ابن عربى .

جـ — من الصوفية: (الحصرى — الهجويرى — أبو سعيد الهروى ـ الجيلانى ـ أبو سعيد الهروى ـ البقلى ـ العطار ـ ابن عربى ـ جلال الدين الرومى — أحمد الرفاعى ـ الجيلى .

أما الحلاج فى رأى الغربيين[1] فهو كافر فى رأى ريسكه Reiske وهو دساس خطير فى رأى براون Browne وهو نصرانى فى سريرة نفسه فى رأى مولر Muller ودربلاو Dherbelot . وهو مريض بأعصابه فى رأى كازنسكى Kazonski وهو متناقض فى آرائه فى رأى « تولوك » Tholuck . وهو كابن عربى أو يؤكد ماسيقوله ابن عربى فى وحدة الوجود فى رأى كريمر Kramer . وإذا كان البغدادى فى تاريخ بغداد وقف على حيدة من الأمر فى عرضه ورواياته فإن ابن النديم[2] لم يتوقف حين عرض مؤلفاته كلها ، بل أكد

---

(١) المصدر السابق لدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ابن النديم : الفهرست ٢٦٩ — ٢٧١ .

ذكر ابن النديم حول مؤلفاته أنه كتب (١ طس الأزل والالتباس) وهو موجود فى الفصل السادس من الطواسين ٢ ـ الجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة المباركة ٣ ـ الاحرف المحدثة والازلية والأسماء الكلية ٤ ـ الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية ٥ ـ حمل النور والحياة والروح ٦ ـ تفسير قل هو الله أحد ٧ ـ الأبد والمأبود ٨ ـ قراءة القرآن والفرقان ٩ ـ خلق الانسان والبيان (خلق الانسان علمه البيان) ١٠ ـ كيد الشيطان وأمر السلطان ١١ ـ الأحوال والفروع ١٢ ـ سر العالم والمبعوث ١٣ ـ علم البقاء والفناء ١٤ ـ العدل والتوحيد ١٥ ـ السياسة والخلفاء والأمراء ١٦ ـ شخص الظلمات ١٧ ـ نور النور ١٨ ـ المتجليات ١٩ الهياكل والعالم ٢٠ ـ المثل الأعلى (وهو داخل ضمن الفصل الأول من الطواسين) ٢١ ـ غريب الفصيح ٢٢ ـ النقطة وبدء الخلق ٢٣ ـ القيامة القيامات ٢٤ ـ الكبر والعظمة ٢٥ ـ الصلاة والصلوات ٢٦ ـ خزائن الخيرات ٢٧ ـ الالف المقطوع والالف المألوف ٢٨ ـ مواجد العارفين ٢٩ ـ الصدق والاخلاص ٣٠ ـ الأمثال والابواب (وهو موجود فى الفصل والرابع والخامس من الطواسين) ٣١ ـ ديوان الحلاج ٣٢ ـ التوحيد ٣٣ ـ النجم اذا هوى ٣٤ ـ الذاريات ذروا ٣٥ ـ الذى أنزل عليك القرآن (وهو داخل ضمن الفصل الثانى من الطواسين) ٣٦ ـ كيف كان وكيف يكون (متناثر بعضه فى الطواسين) ٣٧ ـ هو هو ٣٨ ـ الدرة ٣٩ ـ السياسة ٤٠ ـ الوجود الأول ٤١ — الكبريت الأحمر ٤٢ — الوجود الثانى ٤٣ — الكيفية والحقيقة ٤٤ — الكيفية والمجاز وقد ذكر نا ماسينيون (الطواسين ١٤٢ P144) الذى نشر ديوانه وطواسينه ، وأخباره ، ومجموعة نصوص لم تنشر تتعلق به — ذكر ما سينيون أن الحلاج غير ذلك علم الطلسمات والحروف والكيمياء وكتاب الصهور فى نقض الدهور .

أن الحلاج (كان رجلا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى بألفاظهم ويدعى كل علم وكان صفرا من ذلك ، وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء وكان جاهلا مقداما مدهوراً جسوراً — يدعى عند أصحابه بالإلهية والحلول ، ويظهر مذاهب الصوفية للعامة وفى تضاعيف ذلك يدعى الإلهية قد حلت فيه ، وإنه هو هوتعالى الله عز وجل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيراً .

وقد لاحظنا أن من تسامح مع الحلاج وطلب له الغفران كابن عربى والشاذلى (رأوا أن الشريعة المحمدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلاديها كليهما مسلم على السواء) (١)، ورغم أن من الأشاعرة من كفره كالباقلانى (٢) الذى قال أنه محتال ممخرق فإن الغزالى قد اعتذر عنه وإن بين خطأ اتجاهه الشاطح كما ذكرنا (٣) ، ولكن الأشاعرة على الوجه الأعم قد وضحوا أن الحلاج قد عبر عن نفسه بكل وضوح وأدان نفسه بنفسه شاهدا بحزنه حزن العاشق المهجور بأن الله يمكن الوصول إليه ، وهو فى هذا قد تشبه بإبليس وهو النموذج الذى احتذاه كما يقول الغزالى ، فى الوقت الذى يقدسه السهرودى وابن سبعين ، ومن تبعهما ويرون أنه قطب روحى يجذب الإسلام إلى الوحدة (٤) النهائية . فإذا دخلنا مع الحلاج من بابه وجدنا أن الباب الذى درج منه الحلاج إلى مذهبه هو الفناء ونظرية الفناء كما ذكرنا مع البسطامى لها أصولها وصلتها بالنرفانا البوذية والحلولية الهندية الفارسية والفناء ذو أطوار يمكن تلخيصها فيما يأتى :

(١) تغيير معنوى الروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعا .

(٢) تجريد عقلى أو فناء العقل فى المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس بانحصاره فى التفكير فى الله ، والتفكير فى الله معناه التأمل فى الصفات الالهية .

---

(١) ماسينيون المنحنى ٨٣ ، أخبار الحلاج ١٦٤

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ١١٦ .

(٣) الغزالى : المنقذ ٤٤/٤٥ — وانظر كيمياء السعادة ٨٧/٨٨ .

(٤) ماسينيون : (مجموعة نصوص 122 / والطواسين 180 نقلا عن بهجة الأسرار للشطانوفى لم ينشر بعد) باريس 2038

(٣) إبطال جمع قوى الفكر الواعى . وأعلى درجات الفناء لايوصل إليها الا حين لايدرك فى الفناء الفناء ، وهذا هو مايدعى لدى الفلسفة الصوفية فناء الفناء . وهذه الدرجة تمهد للبقاء فى الله (١) .

أما الطور الأول فهو يشبه النرفانا البوذية إذ هى فناء صفات النفس وأحوالها الذميمة، وهذا الفناء يستلزم فى الوقت ذاته بقاء الصفات الحميدة وتلك طريقة جذبية صاعدة . والطور الأول أيضاً يؤكد النفس الأخلاقية . أما الثانى فيشير إلى النفس المدركة العاقلة . وإذا كان الطور الأول استكمالا لحياة التطهر ، فالطور الثانى غاية لحياة الاشراق حسب الصوفية المسيحية . وقد أكد الأستاذ نيكلسون[٢] أنه من العسير أن يدرك المرء أن واحداً بلغ الغاية فى الفناء يمكنه أن يلتزم حدود الشريعة . من هنا تظهر نظرية الولاية التى تؤكد لدى فلسفة الحلاج ومدرسته أن الله يحفظ وليه للصادق من عصيان أوامره حتى لو بدا ذلك العصيان فى نظر الجماهير عصيانا وهو غير عصيان فى واقع فلسفة الحلاج. ولكن هناك فرقا بين النرفانا البوذيه ، والفناء فى النظرية الصوفية فى الإسلام . فالنرفانا زوال للشخصية لا غير . وأما الفناء لدى صوفية الإسلام وخاصة لدى مدرسة الحلاج ، فهو تلاشى الصوفى عن وجوده ، ويستلزم ذلك الفناء مقام البقاء فى الحلول أو الاتحاد التام عن طريق الحلول أو وحدة الشهود كما سنرى . هنا تبرز مشكلة خطرة ذات وجهين وهى أن حالة الفناء الصوفى تتضمن أمرين : الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق . الثانى الشعور بأن وجود الله سار متغلغل فى جميع خلقه ، وكلا الأمرين ولا شك يصلان بنا إلى ساحة وحدة الوجود من طريق يخالف الآخر ، فان القول بوحدة الوجود لدى فلسفة مدرسته من بذور بدايته يرجع إلى شعور الصوفى حال فنائه بأنه متحقق بالوحدة مع الحق،

---

(١) ماسينيون: عذاب الحلاج p129 - 142 وانظر نيكلسون: صوفية الإسلام الترجمة العربية ص ٦٥

(٢) المصدر السابق لنيكلسون وانظر أيضاً دائرة المعارف ج ٥٥١٨ ـ ٥٦ مادة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود .

كما يرجع فى الوقت ذاته إلى فهم الصوفى معنى التنزيه طبقاً لما عرفه المتكلمون ، ومن هنا كاد الصوفيةوالمتكلمون كما يرى نيكلسون[(١)] يجعلون من الإسلام مذهباً فى وحدة الوجود . ولكن هناك فرقا بين الحلاج وابن عربى فى معنى الفناء ونتائجه تبعاً لاختلاف مذهبهما منهجا واتجاها . فالحلاج فى واقع مذهبه ينتمى لمذهب الخلاص المسيحى الذى يؤكد أنه لاسعادة الا فى خلاص الروح من حجابه وهو الجسد ، ولهذا سعى لتحطيم هذا الحجاب وكل حجب أخرى من الشعائر تقف حاجزاً بينها وبين حقيقتها المطلقة ومن هنا قال الحلاج :

بينى وبينك أنى ينازعنى فارفع بفضلك أنى من البين[(٢)]

ومن هنا حكم الدكتور أبو العلا عفيفى[(٣)] بأن الحلاج حلولى خالص وليس داعية من دعاة وحدة الوجود ، ولهذا فهو يطالب محو صفاته التى يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها . وهذا معنى لا يرمى إليه ابن عربى ومن تبعه حين يتكلمون عن الفناء سعيا لاسقاط الحجاب ، فالفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفى من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بأنيته ، وليس الأمر فى زعمهم تحولا فى الصفات ولا أية صيرورة ولا حلولا ، وإنما هو تحقيق من زوال الصور الفانية ، وبقاء الذات الأبدية : أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أيا كان ... وابن عربى صريح كل الصراحة فى هذا حين يؤكد أنه (لا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث فى ذلك[(٤)]) ، وعلى هذا فقد أخطأ من زعم أن مدرسة البسطامى أو الحلاج قدقالتا بوحدة الوجود ! وإن كانت المدرستان فى الواقع مقدمة

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه الترجمة العربية ١١٩ القاهرة ١٩٥٦ م .
(٢) ديوان الحلاج : نشرة ماسينيون 41 — 42 مجموعة نصوص 80 .
(٣) المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى : نصوص الحكم لابن عربى تعليقات بهامش ص ١٧ ج٢ ، وانظر أيضاً النصوص ص ٤٨ — ٥٨ نص الفص الأول لابن عربى .
(٤) المصدر السابق للدكتور أبو العلا عفيفى نصوص الحكم ص ١٦ / ١٧ .

ممتازة لمذهب وحدة الوجود . وسنرى من مناقشتنا لنصوص الحلاج أنه عبر فى مذهبه ضمن ما عبر عن وحدة شهود لا وجود حين فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد فى الوجود غيره ، وهذه وحدة شهود لا وحـدة وجود . وتلك نقطة أدركها نيكلسون فكان هنا أدق مما ذكره فى مكان آخر فى مصدر واحـد[1] ، والواقع الذى سندرك تفصيله أن كلمة (أنا الحق) ليست شطحة جذب ،وإنما هى نظرية متكاملة فى الإلهيات ، وهى تؤكد ثنائية الطبيعة الآلهية فى اللاهوات والناسوت ، وهما الاصطلاحان اللـذان أخذهما الحلاج عن الفلسفة المسيحيه عن طريق السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح . من هنا نرى أنه كان أمتداداً مسيحياً ضخماً فى الفلسفة الصوفية الإسلامية لأنه على الرغم من إيمانه بقدم النور المحمدى (كما سنرى) ذلك النور الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوه الا أنه يجد فى عيسى عليه السلام المثال الـكامل لفلسفة الولاية الصوفية التى تسمو حتى على درجة النبى فى الأنبياء،ولأنه يجد فيه أنه الإنسان الذى وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله . ومن هنا أراد الحلاج أن يعيشه ويحياه ويتحقق بحقيقته[2] فى الوقت الذى حرص فيه الحلاج على تنزيه الله مهما صدر عنه من الأقوال . وهو لهذا يبدو لنا أنه يشاهد كل شئ فى الله ، ولـكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شئ مخالفاً لـكل مخلوق ، ولا يقر بأن الـكل هو الله . فالوحدة التى يدعو إليها إذن وحدة شهود لا وحدة وجود . هذان الجانبان فى فلسفة الحلاج هما موضع دراستنا المقارنة التفصيلية التى سنصل منها إلى رأى وضح بعون الله ...

لقد اعتمد الحلاج فى أصل فلسفته عن الإله الإنسانى على الآية الـكريمة (وإذ قلنا

---

(١) نيـكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٠ / ١٣١ وانظر ص ٢٤ من نفس الـكتاب ترجمة الدكتور عفيفى وأنظر دكتور توفيق الطويل أسس الفلسفة ٢١١ .

(٢) الحلاج : الطواسين ص ١٣٤ / ١٦٠ / ١٧٥ ماسينيون وانظر نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ١٣٢ / ١٣٤ .

للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين[١]» .
وفلسفة الحلاج تبرز معنى أن الله خلق آدم على صورته[٢] التى أخرجها من حبه الخالد لما أراد أن يعرف كما يقول المصطلح والنص الصوفى القدسى، وحتى يرى نفسه كمن ينظر فى مرآة . ولما كان الإنسان بما هو إنسان يعيش فى جسد فإنه يعانى عن طريق حبه له وتعلقه به تبدلات روحانيه إلى أن يجد حقيقة الله فى ذاته ، حتى إذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى بن مريم . من هنا أمر الله الملائكه بالسجود لآدم الذى تجسد فيه كما تجسد فى عيسى أو كما قال الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنى لاهوته الثاقب
حتى بدا فى خلقه ظاهـــــرا ... فى صورة الآكل والشارب

واذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الإنسان الروحى منها والجسدى ، فإن لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد ، أو كما يقول ماسينيون (عن طريق حلول الروح القدسى التى تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد) . ومن هنا قال الحلاج :ـ

مزجت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شىء مسنى ... فاذا أنت أنا فى كل حال
أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى ابصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا[٣]

---

(١) آية ٣٤ من البقرة (٢) .
(٢) أن مافلسفه الحلاج فى هذه النظرية هو ماتحدث عنه فى منتصف القرن العشرين الفيلسوف الروحى الروسى نيقولا بردياثف ت ١٩٤٨ م أنظر على أدهم : بردياثف مجلة المجلة ١٩٥٩ / ٢ / ٥٢ — ٦٠
(٣) الحلاج : الطواسين ١٣٠ — ١٣٤ نشرة وتحقيق ماسينيون وأنظر نيكلسون صوفية الإسلام ١٤٠ .

ومن هنا أيضا كان الله سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها (لا يريد شيئا إلا أن من كل ما ينفذ فيه أمر الله، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله) . هنا تبرز لنا نقطة خطيرة فى تناقض موقف الحلاج من ألوهية كل ماصدر عنه، وعجزه الإنسانى فى الاستسلام للصلب بما يتناقض مع ألوهية كل مايصدر عنه ويتصل به، وان حاول الحلاج إظهار استسلامه للناس بأنه استسلام لمشيئة الله وقضائه، وان ما فعلوه هو أمر الله أو قضاؤه الذى أراده الحلاج فى استسلامه للصلب سعيا للخلاص والاتحاد بالمطلق .

ولكن ما المصدر المباشر الذى انتقلت اليه عقيدة الحلول إذا كان المصدر الإسلامى هو المسيحية ؟ إن المصدر المباشر كما نعتقد شيعى . فالحلول Incarnation جاء عن ابن سبأ الذى أكد تأليه على بن أبى طالب على الرغم من أن الإمام عليا كرم الله وجهه قد قتل هؤلاء الغلاة، ولم يكتف بقتلهم بل أمر بتحريقهم بعد قتلهم . وقد تطورت النظرة السبئية إلى القول بأن كمال الإمام لا يكون لغيره فاذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه الكمال، وهذا هوعين التناسخ الذى ذكر الإمام جعفر الصادق(ت١٤٨هـ) حين ذهب غلاة الشيعة إلى تأليهه أيضا : (أنه كفر، وهو كفر لأن فيه ابطالا للثواب والعقاب والجنة والنار)(١) . أما نقطة البداية التى مضى معها الحلاج فى مخططه معهم فاننا نجدها فى اعتقاد نظريتهم فى العقل الكلى والنفس الكلية، وإمكان انتقال كل منهما فى البشر على أساس أنهما لا يمتان بصلة إلى البشرية فى حقيقتهما، وعلى أساس أن العقل الكلى إله استطاع خلق النفس الكلية التى تستطيع بدورها

(١) ابن خلدون : المقدمة ١٣٣/ ١٤٢ . وانظر القاضى النعمان الفاطمى دعائم الإسلام ج١/ ٦٠ وانظر مخطوط : الصدوق القمى (رقم ١٩١١٣) الاعتقادات ورقة ٤٠ / ٤٩ دار الكتب المصرية . وانظر للقاضى النعمان أيضا مخطوط المجالس والمسايرات رقم ٢٦٠٦٠ مكتبة كلية الآداب بجامعة القاهرة وانظر الأشعرى : مقالات ج ١ / ١٣ والاسفراينى التبصير ص ٨٥ وانظر نيكلسون Nicholson : A Literary Hist. of The Arabs P 225.
وانظر ابن عذارى العيد البيان المغرب ج ١ / ١٩٠ .

أن تسيطر على قوة الخلق والابداع . من هنا كان اعتقادهم أن النطقاء :الأنبياء، حلول العقل الكلى ، وأن الأئمة أو الأولياء فى المصطلح الصوفى حلول النفس الكلية والعقل الكلى معا ، ومن ثم كان الحلول مزدوجا. لهذا اعتقدهؤلاء الغلاة تأليه الأئمةوتقديسهم، لأنهم حلول الإله الذى يتمثل فى العقل الكلى ، والإله الذى يتمثل فى النفس الكلية(١).

فإذا رجعنا إلى المصدر الأساسى المسيحى فى نقطة الحلول فإننا نجده فى فكرة التأنيس التى عبر عنها اثناسيوس Athrnrse اسقف الأسكندرية الذى ولد ما بين عام ٢٩٣ ،٢٩٥م فى قوله (تأنس الله لنتأله نحن(٢)) . هذه الصوفية الاتناسوسية هى التى صبغت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية على أساس من الغنوص الشرقى القديم المقابل للكلمة اللوغوس فى الغنوص الدلابى قديمة وحديثة ، وهى التى أنماها تيودور أبو قرة الملكانى الذى عاش حوالى ٨٠٠ م فى نظريته عن حلول روح الله فى جسد المسيح(٣). وهو الأمر الذى رفضه اليعاقبة(٤)فى إنكارهم الاتحاد بين صفة اللهوصفة المسيح ، وكان لهذا الرفض أثره الممتاز فى آراء أمثال فرنسوا الأسيزى ، والقديسة تريزا فى تصوفهما الإيجابى الذى يستمد من مجالات الاشراق فيضا جديدا يعيدهم احياء إلى عالم الواقع الدنيوى ، وفى قوة أكبر . المهم هناك أن المسيحيين فى الشرق قد نقلوا إلى الأفق الإسلامى التراث اليونانى فى صورتين :أ ــ صورة مخططة رهبانية موحدة امتدت من مصر إلى فارس:ب ــ صورة

---

(١) المصادر السابقة وانظر أيضا الجلال السيوطى تاريخ الخلفاء ٢٤٥ ، وانظر دكتور طه شرف تاريخ الاسماعيلية السياسى ج ١ /٢٧٧ وانظر ابن الأثير الكامل ج ٨ / ١٨٧ وأنظر الرازى:إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣ .

(٢) هانز هنيرش شيدر : والشرق والتراث اليونانى ٢٢٦ المجلد الرابع من مجلة الحضارة القديمة. وانظر ماسينيون .

Masignan : Revuedes Etudes Islamiques La Christ Dans Les Evrngiles 531 .

(٤)أبو البركات بن الكبر: مصباح الظلمه 647 / Patsologie Orientales وأنظر دى لاكروا المثل الأعلى للمسيحى ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .

مجموع كتابي ثابت للعلم والثقافة فى العصر المتأخر من الحضارة القديمة مع السريان[١] حتى نطق الحلاج فى صلب مذهبه أنا الحق. يقول ماسينيون[٢] أن معناه أنا الحق الخالق Je Suis Le Verité Creatrice فى الوقت الذى يصف الألوهية بالتنزيه والتجريد . ولكن الحلاج لم يخطر بباله أن معرفة الله المنزه أمر فوق مقدور الإنسان ، لأنه يرى أن الإنسان المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها حقيقة الصورة الآلهيه التى طبعها الله فيه باعتباره أنه خلق الإنسان على صورته . هكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحيه أساساً لنظريته فى الآله الإنسانى فى خلق العالم فى أمر الملائكة السجود لآدم ، فى فتوة ابليس الذى أطاع الله حق الطاعة فى عصيانه أشد العصيان ، فى فتوة موسى ، التى حققها عيسى ، وأخيراً مع الحلاج كصورة جديدة للمسيح ، فى الإسلام فكرة ومنهجاً ومضموناً وشكلا على صورة جديدة .

فإذا استقرأنا نص الحلاج[٣] فى أساس نظريته نجده يقول (تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعلم الخلق . وجرت له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سبحات ذاته فى ذاته ، فى الأزل حيث كان الحق ولا شىء معه نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر فى الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ولما خلق آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو) .

---

(١) أبو البركات بن الكبر . مصباح الظلمه المصدر السابق (xx 647) وانظر دى لاكرو المثل الأعلى المسيحى ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .

(٢) الحلاج : الطواسين ١٧٥ وأنظر ماسينيون عذاب الحلاج 830/893 .

(٣) الحلاج . الطواسين ١٢٩ — ١٣٠ . وأنظر الحلاج P 41 .

وقد ذكر الاستاذ نيكلسون [١] أن بيت الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنى لاهوته الثاقب

هذا البيت فى نظر نيكلسون يشير به الحلاج إلى آدم . أما ما بعده من الأبيات وهى :

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلمحة الحاجب بالحاجب

فهو يشير بهما إلى عيسى . ونضيف إلى هذا أن الحلاج هنا واضح تمام الوضوح فى مذهبه ، فإذا فرضنا الشك فى صحة نسبة هذه الأبيات كما شك البعض [٢] فيما ذكرناه من قبل ، فإن هناك من النصوص مالاشك فيه وهى تؤكد نفس المضمون مثال ذلك قول الحلاج :

دخلت بناسوتى لديك على الخلق

ولولاك لاهوتى خرجت عن الصدق[٣]

كما تؤكد أخذه حتى الاصطلاح السريانى فى الدليل على طبيعة الله التى تجمع بين اللاهوت والناسوت ، والتى تظهر أقوى ما تظهر لدى السيد المسيح عليه السلام . فهل الحلاج حقا حلولى خالص بمعنى الحلول المفهوم الحق أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرصه على تنزيه الله ولاعتباره الله فوق كل شيء مخالفا لكل شيء مهما أكد أنه يشاهد كل شيء فى الله من هنا كانت نظرية الحلاج فى خطها الأساسى تؤكد وحدة الشهود ،

---

(١) الحلاج : الديوان « p41 . » وأنظر نيكلسون فى التصوف الإسلامى ص ١٢٣ .
(٢) أنظر البغدادى : تاريخ بغداد جـ٨/ ٩ ١ .
(٣) ديوان الحلاج . p 77

وإن مشت على الشوك فى سبيل ذلك ، وإن خرجت فى مخططها عن أصول المنهج الإسلامى (كما سنرى عند النهاية) كل الخروج . لقد دخل الحلاج إلى فلسفته حائرا ولم يُرِحْه من حيرته إلاَّ صَلْبُهُ عند الخلاص . فهو يقول فى البداية (١) .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا
أنت بين الشغاف والقلب تجرى   مثل جرى الدموع فى أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى   كحلول الأرواح فى الأبدان

ثم يعود فينفى أى امتزاج بينه و بين الله فيقول .

أنا سر الحق ما الحق أنا   بل أنا حقٌ فَفَرِّقْ بيننا
أنا عين الله فى الاشيا فهل   ظاهرٌ فى الكون إلاَّ عينُنَا

ويقول (وكما أن ناسُوتِيَّتِى مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها) . (ومن ظن أن الألهيه تمزج بالبشرية والبشرية بالألهية فقد كفر ، فان الله تعالى انفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه) (٢) .

فإذا تفحصنا الحلاج بين حلوله ووحدة شهوده كان لنا أن نصل إلى غايتنا من بحثنا المقارن معه ..

إن الحلاج فى المجال الحلولى يقول :

مزجت روحك فى روحى كما   تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شىء مسنى   فاذا أنت أنا فى كل حال

---

(١) الحلاج : الطواسين ١٣٠ — ١٣٤ .
(٢) ماسينيون أربعة نصوص (P(51/69 .

وقد ترجم الأستاذ ماسينيون الفقرة الأخيرة هكذا :

«Toi C' est moi, en Tout !!! »[١]

كما رواها[٢] فى صورة أخرى عن روايه أخرى للحلاج تبدو أدق تعبيرا وهى :

جُبلت روحك فى روحى كما — يُجْبل العنبر بالمسك العبِقْ

فاذا مسك شىء مسنى — فاذا انت أنا لا نفترقْ ! !

وفى هذا المجال يقول الحلاج فى صورة أشمل :

أدعوك بل أنت تدعونى اليك فهل — ناديت إياك أم ناجيت إيائى

يا كل كلى وياسمعى ويابصرى — ياجملتى وتباعيضى وأجزائى[٣]

ويقول فى صورة أوضح :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا — ليس فى المرآة شىء غيرنا

فدسها المنشد إذ أنشده — نحن روحان حللنا بدنا

أثبت الشركة شركا واضحا — كل من فرق فرقا بيننا

لا أناديه ولا أذكره — إن ذكرى وندائى يا أنا[٤]

ياسرَّ سرِّى تدِق حتى — تَخْفَى على وهم كل حىّ

وظاهرا باطنا تجلى — فى كل شىء لكل شىّ

إن اعتذارى إليك جهلٌ — وعظم شكى وفرط عىّ

ياجملة الكل لست غيرى — فما اعتذارى إذن إلى[٥]

أنا أنت بلا شك — فسبحانك سبحانى

فتوحيدك توحيدى — وعصيانك عصيانى[٦]

---

(١) ديوان الحلاج p. 82 (٢) ديوان الحلاج p. 71

(٣) ديوان الحلاج p.77/12 .

(٤) ديوان الحلاج p,92 .

(٥) ديوان الحلاج p/103 .

(٦) الديوان 121 وأنظر المعرى رسالة الغفران ١٥٢ فقد روى هذه الأبيات له .

أنا الحق والحق للحق حق　　لابس ذاته فما ثم فرق

قد تجلت طوالع زاهرات　　يتشعشعن فى لوامع برق[(١)]

ما وحد الواحد من واحد　　إذ كل من وحّده جاهد

توحيد من ينطق عن نعته　　عبارة — أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده　　ونعت من ينعته لاحد[(٢)]

ومن النص الأخير كان منطق الحلاج فى فلسفته فى التوحيد، ومن هنا كانت فسلفته فى لفظة أنا الحق مؤدية إلى تحطيمه معبد البدن وكل أبدان وأشكال الشعائر والعبادات — نجد هذا فى قوله :

أيها القانص ما أحسنت صيد الظبيات

قال قم وافعل خيراً من أداء الصلوات[(٣)]

قلت دعني ياعذولي ليس ذا وقت الصلاة

أنا مشغول بطاس وبكاسي وسقاتي

آه منهن لقد افسدن حجي وزكاتي

اقتلوني ياثقاتي　　إن فى قتلي حياتي

ومماتي فى حياتي　　وحياتي فى مماتي

كفرت بدين الله والكفر واجب　　لدى وعند المسلمين قبيح[(٤)]

للناس حج ولى حج إلى سكنى

تهدى الأضاحي واهدى مهجتي ودمي[(٥)]

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى

وغاب عن المذكور فى سطوة الذكر

---

(١)،(٢) الديوان P 75

(٣) الديوان P 32

(٤) الديوان P106

(٥) الديوان P85

فيشهد صدقا حيث أشْهَدَهُ الهوى　　　بأن صلاة العاشقين من الكفر(١)

ولا أدرى متى عرف صاحب مقام السكر بان صلاة العاشقين من الكفر ؟ أفى عمق سكره ؟ أم فى عمق صحوه بعد زوال حال سكره ؟ الأصح لدى الحلاج ومذهبه أنه عرف ذلك حال سكره الذى هو الصحو كل الصحو فى نظره ، ومن هنا تزول حجة المدافعين عن نزوات الشطحات ، ومن هنا أيضا نجد وضوح الحلاج الصريح فى إنكاره لما تواضع عليه المسلمون فى التوحيد والعبادة فى مختلف صورها ، فهو يصرح بأنه كفر بدين الله ، والكفر واجب ، لأنه عين الإيمان لدى فلسفته التى هى قبيحة عند المسلمين ، ومن هنا حدد وضعه ومكانه فى أنه لايتبع مكة البطحاء ولا المدينة بمفهوم الرسالة الإسلامية منهجا واتجاها ، فى الوقت الذى وضع فيه رقبته فى مكانها حيث يقول :

ألا أبلغ أحبائى بأنى　　　ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتى　　　ولا البطحا أريد ولا المدينة(٢)

فإذا أردنا أن نعرف مكان الحلاج فى معراجه ، فإننا نجده لدى طورسينا حيث يستكمل هناك ماصعق عنده موسى ، وما توقف عنده محمد لدى قاب قوسين أو أدنى فى معراج عيسوى جديد يحترق فيه كما تحترق الفراشة فى النار المقدسة .

إذا تجلى لطورى أن يكلمنى　　　رأيت فى غيبتى موسى على الطورِ

أبصرتنى بمكان موسى　　　فى النور فوق الطور حين ترانى(٣)

فإذا مضينا مع الحلاج فى مجالاته مع وحدة الشهود بعد أن وصلنا معه إلى دعوته لتحطيم بدنه مع أبدان الشرائع ، وتحديد مكانه عند طور سيناء : حيث يستكمل هناك رسالته — فإننا نجد صورا جديرة بالدراسة فى فلسفة الحلاج . لقد أدناه الله حتى ظن أنه

---

(١) الديوان P56

(٢) الديوان P91

(٣) الديوان ٥٧ ، ٩٤ / وانظر الطواسين بستان المعرفة 69 / ومابعدها .

هو ولم يكن كذلك، ثم أفناه . لكنه عاد بعد الفناء ونار القلق تعصف به ، وسَورَة الحيرة تسعى به إلى الاحتراق الأخير . يقول الحلاج : (تتجلى على حتى ظننتك الكل وتسلب عنى حتى أشهد بنفيك ، فلا بعدك يبقى ولاقربك ينفع[١]). فى هذا النص اعترافان خطيران للحلاج ، أولهما: اعترافه بالعجز الإنسانى عن كمال الوصول والاتحاد . وثانيهما : اعترافه بضرورة التخلص من هذا البدن برفع الحجاب عنه وعن كافة المسلمين « على رغمهم » بتحطيم الشرائع مع معبد بدنه ، ولهذا قال[٢] : فى دعوته الصادقة المتسقة من منهجه (أيها الناس : إذا استولى الحق على عبد أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عباده بالعدوان عليه حتى يتقرب العبد مقبلا عليه .. أيها الناس اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى .. اقتلونى تؤجروا وأستريح . ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد) . ويعود فيقول فى حيرته المتطاقة إلى فوق :

عجبتُ منـك ومنى	يامنيـة المتمنى
أدنيتنى منـك حتى	ظننتُ أنـك أنى
وغبتُ فى الوجـد حتى	أفنيتَنى بكَ عنى
مالى بغـيرك أنس	من حيث خوفى وأمنى[٣]
أشار لحظى بعين علم	بخالصٍ من خفىٍّ وَهمْ
ولائح لاح فى ضمـيرى	أدق من فَـهْمِ وَهْمٍ وَهمى
وخضتُ فى لج بحر فكرى	أَمُرُّ فيـه كمَرِّ سهم
وطار قلبى بريش شـوق	مُركَّبٍ فى جناح عزمى

(١) الحلاج . أخبار الحلاج ماسينيون ١٣ .

(٢) الحلاج . أخبار الحلاج ماسينيون ٥٠ .

(٣) ديوان الحلاج 30 — 30 .

إلى الذى إن سُئلتُ عنه رمزتُ رمزاً ولم أسَمِّ
حتى إذا جُزتُ كل حدٍّ فى فلوات الدُّنُوِّ أهْمِى
نظرتُ إذ ذاك فى سجال فما تجاوزتُ حد رَسْمِى
وغاب عنى شهود ذاتى بالقرب حتى نسيت إسْمِى(١)

وهو لهذا يدعو إلى الانطلاق ، ويسأل الله أن ينقذه من حجابه الثقيل .

أقلب قلبى فى سواك فلا أرى سوى وحشتى منه ومنك به أنسى
فهأنا فى حبس الحياة ممنعَ من الأنس فاقبضنى إليك من الحبس(٢)

ولكن الحيرة تصعد به إلى الله ثم تقذف به من حالق فيصرخ فى قيده مستعجلا قيامته :

مازلت أطفو فى بحار الهوى يرفعنى الموج وأنحطُّ
فتارة يرفعنى موجها وتارة أهوى وأنغطُّ
حتى إذا صيَّرنى فى الهوى إلى مكان ماله شطُّ
ناديت يامن لم أبح باسمه ولم أخُنه فى الهوى قطُّ
تقيك نفس السوء من من حاكم ما كان هذ بيننا شرطُ(٣)

ولكنه يعود فيستغرق فى وحدة شهوده فيقول :

إذا سكَن الحق السريرة ضوعفت
ثلاثة أحوال لأهْلِ البصائر

---

(١) ديوان الحلاج . 27-26 وانظر أيضا مجموعة نصوص P67-69 .
(٢) ديوان الحلاج P66 (٣) ديوان الحلاج P69 .

فحال ببيد السر عن كنه وجـــــده
ويحضره للوجـــــد فى حال حائر

وحال به زمّتْ ذُرى السر فانْثَنَتْ   إلى منظر أفناه عن كل ناظر(١)

لاخلاص إذن إلا بالاحتراق وتحطيم حجاب الأنية. من هنا كانت صرخة الحلاج أنا الحق. فالحلاج فى عمق فلسفته ليس هو القائل أنا الحق وإنما القائل هو الحق نفسه على لسانه. أما الدليل على ذلك فى فلسفته فهو كلام الله نفسه إلى موسى بلسان الشجرة (وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إنى آنست نارا لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى، فلما أتاها نودى ياموسى أنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى(٢)). لقد تكلم الله سبحانه إذن إلى موسى بلسان هذه الشجرة التى اشتعلت ناراً، وهذا التأويل رد قول الحلاج أنا الحق إلى مسلمة بديهية اتحادية (Monistic - Axion) ارتضاها أكثر الصوفية على أنها تمثل حقيقة المذهب الحلاجى الصحيح. وهو قد نطق بهذا تحت تأثير نشوة الشهود وهو يحسب أنه متحد بالذات بينما هو لم يتحد بغير صفة من صفاتها الربانية، ومن هنا فهو لم يرتكب إثما فى رأى الكثيرين ضد الحق، وإن كان قد عوقب بسيف الشرع، فإن عقابه هنا كان جزاءً وفاقا لارتكابه كبيرة ضد الشرع، حين أفشى مالا يصح إفشاؤه فى نظر هؤلاء، وحين دعا فى الواقع إلى تحطيم أبدان الشرائع مع معبد بدنه فخرج عن المنهج الإسلامى.

إن الحلاج قد أحس بموقفه من قوله أنا الحق، ولهذا لم يتركها دون تفسير فهو يقول (وليس للعبد فى كلامه كلام، وإنما جعل له حركة اللسان بوصفه، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمة الله عز وجل(٣) منها). ويقول: (٤) (ومن العجب

---

(١) ديوان الحلاج p54 وانظر طبقات السلمى ٣٠٧.
(٢) آية ٩ — ١٣ من سورة طه — (٣) الحلاج الطواسين ص ١٤
(٤) الحلاج الطواسين p/48 وانظر أيضاً نيكلسون. كشف المحجوب للهجويرى p/254

م يسمعون كلام الله تعالى من الشجرة بأنى أنا الله لا إله إلا هو . ويقولون قال الله تعالى كذا ولا ينسبونه الى الشجرة ، وأنهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور الحلاج: أنا الحق ، و يقولون قال ابن منصور كذا ، ولا يقولون إن الله قال كذا على لسان الحلاج) . والحلاج بهذا حين قال أنا الحق فسر قوله بأنه ليس الحق وإنما هو حق . . .

أنا سرُّ الحق ، ماالحـق أنا   بل أنا حـقٌّ فَـفَرِّق بيننـا

وقد أخطأ الاستاذ نيكلسون (١) حين قال إن الحلاج أكد فى فلسفته الحلولية الشهودية أمتزاج الطبيعة الآلهية بالطبيعة البشرية . نعم قد يبدو فى ظواهر أقواله هذا الامتزاج ، ولكن بعضها كما ذكرنا ينفى ذلك الامتزاج بل يؤكد التفرقة (بل أنا حق ففرق بيننا) . وإذا كان نيكلسون قد أكد إيمان الحلاج بامتزاج الطبيعتين ، فقد نفى ماسينيون (٢) عن الحلاج إيمانه بظاهر قول الحلاج فى الحلول بمعنى حلول الله فى الجسد كما تمزج الخمرة بالماء الزلال ، فقد قيل للحلاج (أهو هو وقال بل هو وراء كل هو . وهو — عبارة عن ملك ما يثبت دونه) : —

On demande à Al-Hallaj (à propos du)Tawhid. Est-ce-lui, lui Non Dieu est au dela' de Tout, Car, il est une expression qui indique simplement une chose (Limitée), dont on affirme ainsi qu'elle ne possède rien d'autre que soi-même.»

ومن هنا ينفى فكرة الامتزاج بين الطبيعتين ، الالهية والبشرية :

Al-Hallaj note expsessement qu'il ne s'agit pas d'abnittte un melange, une fusion, une inclusion illogique et irrealisa [illegible] du Divin dans notre Contingence-de la Divinité avec notre chair.(٣)

(ولا فرق بينى وبين ربى الا بصفتين : وجودنا منه ، وقوامنا به) .

Au Terme de La Saintete. Il n'existe plus entre Dieu et Nous, que deux Caractere differentiele ; Le faitque C'est de lui que Vient notre existence, — et en lui quesubsiste notre subst ance».(٤)

---

(١) الطواسين p/148 وانظر اربعة نصوص لما سينيون p/81

(١) نيكلسون صوفية الإسلام . ١٤٤ / ١٤٥

(٢) ، (٣) ، (٤) ماسينيون : الطواسين للحلاج P189-199

من هنا يظهر لنا أن التوحيد لدى الحلاج معناه (أن العبد إذا وحّد ربه فقد أثْبَتَ نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي ، وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من[1] خلقه) . لقد أراد أنه لا بد له من القضاء على كل المميزات العقلية والحسيه التى تكوِّن الأنا . وعلى هذا فالأنا عنده ليس هذا الأنا الذى يقول أنا وإنما هو الأنا الذى انفصل عن الأنا . فالانية يجب أن تزول، لتكون أنا أخرى، تصل بها القطرة إلى المحيط الأعظم ، (فما وحدّ الله غير الله ! (والحق واحد أحد وحيد موحد) . (وعلم التوحيد مفرد مجرد ، والتوحد صفه الموحد (بكسر الحاء) لا صفة الموحد (بفتح الحاء مع التشديد[2]) . فاذا بحثنا عن الرائد للحلاج فى خروجه عن توحيد الكافة وعن منطق الإسلام فى صورته المعروفه وجدنا هذا الرائد إبليس ، ووجدنا فى فتوة الحلاج فتوة ابليس . وكما كفر الحلاج بطريقة توحيدنا وعصى منهجنا وكان بهذا العصيان مؤمنا كل الإيمان بحقيقة الله وحقيقة التوحيد ، فأن إبليس قد أعطاه النموذج الحى فى عصيانه السجود لآدم ، وكان هذا فى نظر الحلاج دليلا على الإيمان بالله لا على الكفر والمروق . يقول الحلاج[3] (لما قيل لابليس اسجد لآدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الاك حتى أسجد له ؟ إن كنت امرتنى فقد نهيتنى . قال فانى أعذبك عذاب الأبد . فقال ألستَ ترانى فى عذابك لى . قال بلى . فقال فرؤيتك لى تحملنى على رؤية العذاب . أفعل بى ماشئت). فهو يرى أن عصيان إبليس لأمر الله نوع من الطاعة الحقة والاستجابه للأمر الازلى القديم ، وإذن فالله لم يرد لابليس أن يسجد ، وهو لهذا لم يسجد ، ولو أرد اسجد ، فعصيانه طاعه ، لأنها استجابة لارادة الله وقضائه . . ومن هنا يوصى الحلاج

---

(١) ماسينيون أخبار الحلاج ٦٢ .

(٢) ماسينيون : الطواسين P58-5 . وأنظر مجموعه نصوص ١٨٩ .

(٣) الطواسين / ١١ وأنظر أخبار الحلاج ٢٨ . ٢٩ وأنظر عذاب الحلاج .

La Puosion - Uol II 935-740.

مريديه بأن يكونوا مع الحق بحكم ما قضى ومن لم يؤمن بالقدر فقد كفر (١)) .
والحلاج يعتذر عن إبليس بأن عصيانه نوع من الثبات على المبدأ الملائكى السابق . ومن هنا فهو يعتذر عن جحوده للشريعة بأن فيه تقديسا لله كتقديس ابليس ، وإذا كان إبليس فى مقام البعد كالحلاج فلطالما كان القرب تلبيسا أو كما يقول الحلاج (٢) :

جحودى فيك تقديس وظنى فيك تهويس

وفى روايه أخرى :

جنونى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس
وقد حيرنى حـــب وطرف فيه تقديس
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس
فمن آدم الاك . . . . . ومن فى البين إبليس

وقد ناقش(٣) الحلاج موقفه من إبليس وفتوة إبليس بما لا يقطع الشك فى فلسفة الحلاج المنفصلة عن المنهج الإسلامى ؛ فقد ذكر فى (صحة الدعاوى بعكس المعانى فى طاسين الازل والالتباس وطاسين المشيئه) : أن الدعاوى ما صحت لأحد إلا لا بليس ، ثم للنبى محمد صلى الله عليه وسلم (غير أن إبليس سقط عن العين ، وأحمد صلى الله عليه وسلم كشف له عن عين العين . قيل لا بليس اسجد . . . . . ولأحمد انظر . . . . . هذا ما سجد وأحمد ما نظر . . . .)

من هنا صار إبليس امام الملائكه فى السماء ، ومحمد امام الناس على الأرض وكلاهما

---

(١) الطواسين ١١ وأنظر أخبار الحلاج ٢٨ — ٢٩ وأنظر عذاب الحلاج ﺣ ٢ 40- 935
(٢) الطواسين P16-17 والديوان P65
(٣) الطواسين P41-57 وأنظر المنحنى الشخصى للحلاج / ٧٣ .

شهدا بأن ما هية الله الواحد محجوبة لا تبلغها العقول ، وكلاهما نذير . أما إبليس فنذير بالطبيعة الملائـكية الخالصة ، وأما محمد (صلى الله عليه وسلم) فنذير بالطبيعة الإنسانية الظاهرة . بيد انهما وهما بسبيل إعلان هذه الرساله قد توقفا فى منتصف الطريق . فان حرصهما الشديد فى تعلقهما بالفـكرة الخالصه عن الألوهية البسيطة واعلانهما الشهادة لم يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الـكامل باراده الله الموحده (بتشديد وكسر الحاء) فإن إبليس لم يشأ احتمال فـكرة أن الله المعبود يمـكن أن يتخذ هذه الصورة المادية الحقيرة فى آدم ، وكذلك محمد (صلى الله عليه وسلم) ، فانه توقف فى معراجه عند أعتاب الحريق الآلهى دون أن يجرؤ أو يمتد فى نار موسى الـكبرى(١) . من هنا كانت مهمة الحلاج أن يكمل عند نار موسى الـكبرى التى صعق لديها ما توقف عنده إبليس ، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) ليله المعراج ، وما صعق لديه موسى فلن يصعق لديه الحلاج . والحلاج لا يـكتفى بهذا ، بل إنه حين يعلن الحقيقة المحمدية ، ويتمثل أرقى صورها فى عيسى عليه السلام المثال الـكامل — يسعى من وراء ذلك إلى توحيد طرق العبادة عند الإنسان ، وهو ما فلسفه على أوسع نطاق محى الدين بن عربى فى وحدة الأديان . ولـكن ماذا قال الحلاج فى توحيد طرق العبادة ؟ لقد رأى أن لا حل لإتمام الإسلام إلا برد القبلة إلى القدس وإدخال الحج فى العمرة ، وانه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) قد ترك الوحدة الالهيه محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات والمنافذ بأسوار الشريعة وقيودها ، فما هذا إلا أمر موقت إلى يوم قريب آت لا ريب فيه ، يوم تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم هذه القيود والسدود ، وتدخل متجاسرة فى نزاع مع الرحمان ، حتى تظافر أخيرا بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها(٢) . ويبدو فى عمق اتجاه الحلاج أمران فى توقف إبليس ومحمد

(١و٢) الطواسين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وأنظر المنحنى لماسينيون ٧٣ وما بعدها . وانظر عذاب الحلاج 740-939 II وانظر مجموعة نصوص59 — 58 P الديوان P84 .

(صلى الله عليه وسلم) : الأول : أن إبليس بتوقفه قد اثار خطايا الناس . الثانى أن محمد بتوقفه قد اخر ساعة الحساب ، وكانت رسالته فى نظر الحلاج أن يعلنها ، ولهذا سعى الحلاج لا ستكمالها ، ومع ذلك فإن فتوة إبليس رغم لعنته تحثنا على تجاوز اعتاب السقوط الأكبر حتى نجد العشق الخالص ،وان تأخر محمد المؤقت كان يحسب فيه حساب زمان تكوين الأولياء أمثال الحلاج من الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذى توقف عنده ليتقدموه[1] . ولكن هل يقرن الحلاج بين المصير النهائى لا بليس والمصير النهائى لمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ أن الحلاج فى الواقع لم يجب مباشرة من هذا التساؤل المتوقع . وانما الذى أجاب هو الاستاذ ما سينيون[2] فى تحليله الدقيق لمضمون نص الحلاج ، فقد لاحظ أن الحلاج لا يقرن بين المصير النهائى لا بليس والمصير النهائى للنبى لأن الاتجاه الأول عند ابليس فى طبيعته انفصال عن الاتحاد الصوفى ، بينما هو عند النبى (صلى الله عليه وسلم فيه تهيئة للاتحاد الالهى ، يقول ماسينيون) أن الشيطان قد أبى فى بدء العالم أن يتحد بالأمر الالهى الذى دعاه إلى السجود ، وأصر بارادته الخاصة على حب الألوهية حبا يقوم على التأمل االصامت المقصور عليها كما هى فى ذاتها عنيدا فى الشهادة بهـذه الألوهية — وفقا — لطبيعته الملائكيه ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديده للتواضع — الآلهى الانسانى) . هذا معناه أن الفصل بين الله والخلق الذى شاء أن يظهر فيهم قبولا لقيام التناقض فى الله ، والشيطان الذى يشر الملائكة بالشريعة سيبشر الناس بالخطيئة ، وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهيه قد ولد فى الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود مما جعله يحدث ثنائية فى الموجود ،) غير راغب فى أن يكون الثالث) ، (والحب ليس زوجا بل هو ثلاثة فى واحد : أنا الحب والمحب والمحبوب)[3] . نتج عن هذا امران : الأول احتقار ابليس للطبيعة الانسانية التى صار

(١ و ٢) الطواسين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وانظر المنحنى لماسنيون ٧٣ وما بعدها . وانظر عذاب الحلاج 40 — 135 Vol z . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر 59 — 58) وديوان الحلاج 84 P .

(٣) المصدر السابق للحلاج فى الطواسين 42 وانظر أيضا 57-41) نفس المصدر للطواسين .

عندها أمير هذه الدنيا . الثاني تلبيسه بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق، حتى إن الحلاج ليقول إن هذا العلم الآلهي يحبه في لعنته . وقد نتج عن هذين الأمرين أن صار إبليس مؤمنا موحدا يجلب لنفسه العذاب كالحلاج حبا في الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها . . .

فإذا عدنا إلى نصوص الحلاج في طاسين الأزل[١] نجد توضيحاً لرأى الحلاج في موقف إبليس بالنسبة للنبي (صلى الله عليه وسلم) . فهو يؤكد في وضوح سافر أن إبليس (دعا لكنه ما رجع إلى حوله ، وأحمد صلى الله عليه وسلم) أدعى ورجع عن حوله، لقوله بك أحول وبك أصول) ، وبقوله يا مقلب القلوب ، وبقوله لا أحصى ثناء عليك) وبتحليل طاسين الأزل نرى الحلاج يؤكد أنه لم يوحد الله في أهل السماء غير إبليس، ولا مثل إبليس من هنا كان إبليس في فتوته مثلا أعلى للايمان، وكان مركز ريادة الحلاج وقطب الاتجاه : (فما كان في أهل السماء موحد مثل ابليس، حيث ابليس تغير عليه العين وهجر الألحاظ في السير، وعبـد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل إلى التفريد ، وطلب حين طلب بالمزيد . فقال له أسجد . قال لا غير . قال له : وإن عليك لعنتي قال لا غير) . من هنا قال الحلاج في نفسه ، وفي نفس إبليس معا :

جحودي فيك تقديس وعقلي فيك تهويس
وما آدم الاك ومن في البين إبليس
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس[٢]

وقال ايضا في نفسه على لسان إبليس (مالي إلى غيرك سبيل ، وإني محب ذليل .

---

(١) المصدر السابق للحلاج في الطواسين 42 / وأنظر أيضا ٤١٠٧٥) .
(٢) الديوان 65 / والطواسين (17—76) .

قال له استكبرت . قال لو كان لى معك لحظة لكان يليق بى التكبر والتجبر . وأنا الذى عرفتك فى الأزل .أنا خير منه . لأن لى قدمة فى الخدمة . وليس فى الكونين أعرف منى بك ، ولى فيك إرادة ، ولك فى إرادة إرادتك فى سابقة إن سجدت لغيرك ، فإن لم أسجد فلا بد لى من الرجوع إلى الأصل . لأنك خلقتنى من النـــار ، والنار ترجع إلى النار[١] . وينتقل الحلاج إلى نقطة أوضح فى مذهبه حين يؤكد تخطئة موسى على لسان إبليس لما عنفه موسى على عدم سجوده لآدم . يقول الحلاج[٢] (التقى موسى (عليه السلام) وإبليس على عقبة الطور ، فقال له يا إبليس ما منعك من السجود ؟ فقال منعنى الدعوى بمعبود واحد ولو سجدت له لكنت مثلك ، فإنك نوديت مرة واحدة (أنظر إلى الجبل) فنظرت ، ونوديت أنا ألف مرة فما سجدت لدعواى بمعناى . فقال له موسى (عليه السلام) تركت الأمر . قال إبليس كان ذلك ابتلاء لا أمرا — فقال له لا جرم قد غير صورتك . قال له : ذا وذا تلبيس ، والحال لا معول عليه فانه يحول[٣] . لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وإن الشخص قد تغير . فقال موسى الآن تذكره . فقال يا موسى الفكره تذكر : أنا مذكور وهو مذكور ... ذكره ذكرى وذكرى ذكره هل يكون الذاكران إلا معا ؟ خدمتى الآن أصفى ، ووقتى أخلى ، وذكرى أجلى لأنى كنت أخدمه فى القدم لحظى ، والآن أخدمه لحظه .. أفردنى أوجدنى ، حيرنى طردنى لئلا أختلط مع المخلصين ، مانعنى عن الأغيار لغيرتى ، غيرنى لحيرتى ، حيرنى لغربتى ، حرّمنى لصحبتى . قبّحنى لمدحتى . أحرمنى لهجرتى . هجرنى لمكاشفتى . كشفنى لوصلتى . وصلنى لقطعتى . قطعنى لمنع منيتى) (وحقه ما أخطأت فى التدبير ، ولارددت

---

(١) الطواسين (57—P41) وفى النص بعودة النار إلى النار مدد غنوصى زارا دشتى مجوسى .

(٢) الطواسين (46—45) وتبدو لنا ملاحظة أخطأ فيها ماسينيون عندما ذكر آية (أنظر إلى الجبل) فقد ذكر أنها رقم (١٣٩ من الأعراف) بينما هى فى الواقع رقم ١٤٣ ، كما أخطأ أيضا حين ذكر آية (أنا خير منه) على أنها رقم ١١ والصحيح أنها رقم ١٢ .

(٣) هذا النص (والحال لامعول عليه فإنه يحول (صححه ماسينيون) والحال معول عليه لايحول) والنص أصح فى سياق المعنى المراد .

التقدير ، ولا باليت بتغيير التصوير ... لى على هذه المقادير تقدير . إن عذبني بناره أبد الأبد ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص أو جسد ، ولا أعرف ضداً ولا ولداً ، دعواى الصادقين ، وأنا فى الحب من الصادقين .)

والحلاج لم يكتف بربط صفة الفتوة الصادقه بإبليس كرائد ، بل قرنها أيضا بفرعون. فقد تناظر الحـــلاج مع إبليس وفرعون فى معنى الفتوة ، وانتهى الجدل بتبرير موقف إبليس وفرعون ، ثم بالاتفاق والاتساق فى صحة الدعوى يقول الحلاج : تناظرت مع إبليس وفرعون فى الفتوة . فقال إبليس إن سجدت سقطمنى أسم الفتوة . وقال فرعون إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ، وقلت أنا إن رجعت عن دعواى وقولى سقطت من بساط الفتوة . وقال إبليس أنا خير منه حين لم يراء غيره غيرا . وقال فرعون (ما علمت لـــكم من إله غيرى) حين لم يعرف فى قومه من يميز بين الحق والباطل . وقلت أنا إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأنى ما زلت أبدا بالحق أبدا، فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون . إبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة أبدا ، وأن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى أو رجلاى ما رجعت عن دعواى[1] . هنا يبدو الحلاج أوضح ما يكون فى فلسفته التى يرى فيها أنه كابليس أقرب إلى الله من كل عابد وساجد . (فإنهم لم يسجد والآدم إلا على المساعدة) . أما إبليس فقد جحد السجود لطول شهوده ومعاينته للواحد الموجود المشهود ، هنا يبدو الحلاج الذكى فى دقة تعبيره عن الواحد الموجود المشهود متسقا مع مذهبه المنفصل عن النهج الاسلامى تمام الاتساق ، فلم يذكر المعبود مع الواحد الموجود المشهود لأنه يعتقد أنه هو أو كما يقول[2] (فصحاء القوم عن

---

(١) الطواسين للحلاج (P50-55) وسنرى أثر هذه الدعاوى فى مدرسة ابن عربى فى وحدة الأديان .

(٢) الطواسين [b (55)] . والنص أوضح وهو يعطى لابن عربى ومدرسة مددا كافيا فى نظرية وحدة الأديان عن وحدة العبادة والتوحيد وحقيقتهما فى مدرسة الحلاج .

بابه خرسوا ، والعرفاء عجزوا عما درسوا . هو (إبليس) الذى كان أعلمهم بالسجود وأقربهم من الموجود ، وأبذلهم للمجهود ، وأوفاهم بالعهود ، وأدناهم من المعبود . سجدوا لأدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة والمعاينة للواحد الموجود المشهود) . الحق أنى لم أجد من المعاصرين للحلاج أو من تبعوه فى مدرسته فى عصره أو ما بعد عصره من دافع عن موقف الحلاج فى نظريته عن فتوة إبليس المؤمن الصادق سوى عبد الكريم الجيلى تلميذ مدرسة ابن عربى ، فقد ذكر الجيلى (١) فى تفصيلات عميقة التحليل أن إبليس . . . من أعلم الخلق بآداب الحضرة حين قال أنا خير من خلقتنى من نار وخلقته من طين . (وهذا الجواب يدل على أن إبليس من أعلم الخلق بآداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه الجواب . لأن الحق سبحانه لم يسأله عن سبب المانع ، ولو كان كذلك لكانت الصيغة لم امتنعت أن تسجد لما خلقت بيدى ؟ . ولكنه سأله عن ماهية المانع (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى . استكبرت أم كنت من العالين(٢)؟) ، فتكلم عن سر الامر ، فقال لأنى خير منه ، يعنى لأن الحقيقة النارية وهى الظلمة الطبيعية التى خلقتنى منها خير من الحقيقة الطينية التى خلقته منها ، فلهذا اقتضى الأمر ألا أسجد ، لأن النار لا يقتضى بحقيقتها إلا العلو ، والطين لا يقتضى بحقيقته إلا السفل . .) (هكذا قال أبليس أنا خير منه .... ولم يزد ، لعلمه أن الله مطلع على سره ، ولعلمه أن المقام مقام قبض لا بسط . ولو كان مقام بسط لقال : واعتمدت على ماأمرتنى أن لا أعبد غيرك) (وتحقق أن الأمر مفروغ منه ، ولم يجزع ، ولم يندم . ولم يتب ، ولم يطلب المغفرة . . . .) : (قال رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون) — لعلمه أن ذلك ممكن ، فان الظلمة الطبيعية التى هى محتده باقية فى الوجود إلى أن يبعث الله تعالى أهلها فيتخلصون من الظلمة الطبيعية إلى أنوار الربوبية ، فأجاب الحق مؤكداً (فإنك

---

(١) عبد الكريم الجيلى . الإنسان الكامل حـ ٢ / ١٧ / ٦٠ / ٦١ / القاهرة ١٩٥٦ ويظهر لنا تمام إتساق الاتحاد الممتد عند الانفصال فى مدارس نظريات الحلاج وابن عربى نهايتها .

(٢) آية ٧٥ من سورة (ص) ٣٨ .

من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم[١]) ، وذلك رجوع أمر الوجود إلى حضرة الملك المعبود ، فقال : (فبعزتك لأغوينهم أجمعين[٢]) ؛ لأنه يعلم أن الكل تحت حكم الطبيعة (إلا عبادك منهم المخلصين) ، يعنى الذين خلصوا من ظلمه الطبائع بإقامة الناموس الآلهى فى الوجود الآدمى ...) ويمضى بنا الجيلى فى تشريحه فيقول فى تفسير نص الآية .. (أستكبرت أم كنت من العالين ..) : بأن العالين لا سجود لهم . وقد شرح الجيلى أيضا أن العالين هم الملائكة . ثم عاد فقال « ولا يعرفهم إلا الالهيون الذى تخلصوا من الأحكام الآدمية وهى المعانى البشرية . أما أن العالين لا سجود لهم ، فقد اعتمد الجيلى فى هذا على أستاذه ابن عربى (الذى ذكر هذا المعنى فى الفتوحات المكيه ، ولكنه لم ينص على أحد من العالين[٣]) . ويعود الجيلى لتوكيد نظرته فيقول : إن لفظة (ما) فى النص الكريم (ما منعك أن تسجد) : ليست أداة استفهام ، وانما هى اسم موصول وهى تقريرية ، بمعنى أن الذى منعك أن تسجد انك استكبرت ، واستكبرت هنا إثبات ، والاستكبار هنا إثبات وليس استفهاما . أما لفظ (أم) فى النص (أم كنت من العالين) ، فهى بمعنى النفى يعنى أنك لست من العالين الذين لم يؤمروا بالسجود ، وهم الذين لا يعرفهم إلا الالهيون كما يقول الجيلى عن أستاذه ابن عربى وعن نفسه هذا هو موقف الحلاج من إبليس كرائد ، لكن ما موقفه من النبى صلى الله عليه وسلم الذى توقف فى نظر الحلاج عند أعتاب الحريق الإلهى دون أن يجرؤ على أن يصير نارموسى الكبرى ، الذى تمثله الحلاج بفكره يحثه على التقدم والدخول فى نار الإرادة الإلهية حتى يفنى فيها ؟ . . إن موقف الحلاج هنا يحدد مكانه من نظريته فى النور المحمدى — تلك النظرية التى تفلسفت غاية التفلسف لدى مدرسة محى الدين بن عربى ، وبلغت غايتها مع الجيلى . إن الحلاج يرى أن للنبى (صلى الله عليه وسلم) صورتين مختلفتين . صورته نورا أزليا قديما ،

---

(١) آية ٨٢ من سورة (ص) ٣٨ .

(٢) المصدر السابق للجيلى الإنسان الكامل ٦٠ — ٦١ ج ٢

كان قبل أن تـكون الأكوان ، ومنه أستمد كل علم وعرفان ، ثم صورته نبياً مرسلا ، وكائناً محدثاً تعين وجوده فى زمان ومكان محدودين . والنبى المرسل إنما صدر فى رسالته فى رأى الحلاج عن النور الأزلى القديم الذى صدر عنه ، وأستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين . يقول الحلاج[1] عن النور المحمدى (طس . سراج من نور الغيب . بدا وعاد وجاوز السراج وساد . قمر تجلى بين الأقمار . برجه فى فلك الأسرار . سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم نعمته ، ومميا لتمكينه من قربه . شرح صدره ، ورفع قدره ، وأوجب أمره فأظهر بدره) . وينتقل بنا الحلاج بعد ذلك إلى الحديث عن أنوار النبوة وأنوار الأنبياء فيقول (من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نوراً نور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الـكرم . همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم) ،(أسمه أحمد ونعته أوحد ، وأمره أوكد ، وذاته أوجد ، وصفته أمجد ، وهمته أفرد) (العلوم كلها قطرة من بحره . الحـكم كلها غرفة من نهره . الأزمان كلها ساعة من دهره . الحق به وبه الحقيقة . هو الأول فى الوصلة . هو الآخر فى النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة . ماخرج عن ميم محمد ومادخل فى حائه أحد . حاؤه ميم ثانية ، والدال ميم أوله . داله دوامه ميمه محله . حاؤه حاله) .

هذا هو ما يقوله الحلاج عن النور المحمدى الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة فى تسلسل يصله بالصورة الشيعية كما سنرى تفصيل ذلك مع ابن عربى ومدرسته (فى أصول النور المحمدى والحقيقة المحمدية ونظرية الإنسان الـكامل) . لـكن الحلاج لا يجد المثل الـكامل فى واقع فلسفته (كما ذكرنا) فى محمد صلى الله عليه وسلم ، بل لدى عيسى عليه السلام . لأن عيسى فى نظر الحلاج (كان الشاهد على وجود الله ، والمجلى الذى تجلى الله

---

(١) الطواسين (P9-15) .

فيه ، وفيه كان وجوده[1]) ولأن حياة الولاية ليست حياة محمد بل حياة المسيح . ومن هنا كانت الولاية أفضل من النبوة . نصل من هذا إلى أن الحلاج هو مدخل فكرة توحيد العبادة التى تفلسفت فى نظرية وحدة الأديان لدى مدرسة ابن عربى . كأنه مدخل فكرة الإنسان الكامل التى تفلسفت أيضا وبلغت غايتها لدى مدرسة ابن عربى . فإذا ذكرنا أن الحلاج فى مذهبه ونظريته عن الإله الإنسانى لم يكن من دعاة وحدة الوجود ، فلا شك أن فكرة الحلاج فى اللاهوت والناسوت قد تطورت فى صورة أخرى خرجت عنها وحدة الوجود ، حين أصبح التقابل الحقيقى الذى وضعه بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل منطقى بين جهتين مختلفتين لحقيقة واحدة هى الحقيقة الآلهية كما فلسف ذلك مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربى . وقد أطلق ابن عربى على الجهة الأولى «البشرية» أسم الخالق ، وعلى الثانية « الآلهية » أسم الحق ، أو الحقيقة الواحدة ذات الوجهين كما سنرى معه على التفاصيل . فإذا ذكرنا أن الحلاج هو مقعد فكرة أن الولاية أفضل من النبوة تلك النتيجة المترتبة على مذهبه فى المثل الكامل لدى عيسى عليه السلام ، واتساقا مع مذهبه ومنهجه فى أن الولاية جوهر النبوة — فإننا نذكر بدقة من مصادر هذه الفكرة مصدر الكرامية الذين زعموا أن الولاية أعلى من النبوة ، ووصلوا إلى سقوط التكاليف بكمال الولاية[2] . ولا شك أن هذه الفكرة فكرة تفضيل الولأية على النبوة وأن لقيت ترحيباً من بعض الدوائر التابعة لمدرسة الحلاج ومدرسة ابن عربى فقد هوجمت من الدوائر الصوفية أيضاً . هاجمها المناوى وأبطل نتائجها الزاعمة بأسقاط التكاليف ، (أن ذلك باطل بإجماع المسلمين[3]) . كما فصل الطوس[4] فى اقتلاع هذه الفكرة من جذورها ،

---

(١) الطواسين P165–175 » ويبدو وفى نصوص الحلاج عبقريته الفائقة حدود الموصف فى التعابير البيانية الشاعرية .

(٢) المناوى : الكواكب الدرية جـ ١ / ١٤ .

(٣) المناوى : الكواكب الدريه ١ ١ / ١٤ .

(٤) الطوسى : اللمع ٥٣٥ — ٥٣٧ . سنرى مع إبن عربى مدى الدعاوى الخاطئة فى نفى هذه النظرية عن ساحة فلسفته التابعة من مدرسة الحلاج .

وأكد خطأ كل الطوائف التي استندت في هذه الدعاوى إلى مكان الخضر من موسى . (فقد ضلت طائفة في تفضيل الولاية على النبوة ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر عليهما السلام حين قال له (أنك لن تستطيع معى صبرا[١]) ، (وعلمناه من لدنا علما[٢])ظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى ، وزيادة للخضر عليه السلام على موسى) . وقد ساق الطوسى مثالا واقعيا دقيقا أقام حجته عليه وهو آصف بن برخياء (الذى كان عنده علم من الكتاب حتى أتى بعرش بلقيس لسليمان قبل أن يرتد اليه طرفه . كيف يجوز أن يقال أنه أتم أو أكمل علما من سليمان . . أن الولاية أو الصديقية منورة بأنوار النبوة فلا تلحق النبوة ابدا . فكيف تفضل عليها[٣] ؟) .

• • • من هنا كانت دعاوى الحلاج ولوأنها متسقة تماما مع منهجه ومذهبه بابا تنفذ اليه كل مبادىء الفوضى الدينية والأجتماعية والسياسية ، وهذا هو ماهجمه القشيرى [٤] في مقدمة رسالته مع (أولئك الذين ادعوا انهم تحرروا من رق الاغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه ، وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذكرونه لوم اوعتب ، لأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم احكام البشرية ..) ورغم أن القشيرى وغيره ، كالطوسى وأمثالها من مؤرخى الطبقات لم يحددوا اسم الحلاج . إلا أن الحلاج لم يخرج عن أحكامهم ، برغم انهم لم يذكروه صراحة ، فالحلاج نفسه أوضح وأصرح في اتساق مذهبه دون محاولة لدفاع مدافع أودعوة لتسامح متسامح ، فقد دعا الحلاج نفسه الناس إلى قتله ،واكد لهم أنهم سيكونون مجاعدين في سبيل الله بهذا القتل وأنه سيكون الشهيد . ولم ينكر الحلاج حتى لحظات نهايته الأخيرة (أن المريد قائم على بساط الشريعة مالم يصل إلى مواقف

---

(١) اية ٦٧ من سورة الكهف ١٨ — (٢) آية ٦٥ من سورة الكهف ١٨
(٣) المصدر السابق الطوسى ٥٣٥ — ٥٣٧ —
(٤) القشيرى الرسالة المقدمة ٢/ ٣ (القشيرى ٤٦٥ هـ)

التوحيد ، اذا وصل اليها سقط من عينه ملاحظة الشريعة .... حتى صار التوحيد عنده زندقة ، والشريعة عنده هوسا ، فيبقى لاعين ولا أثر ان استعمل الشريعة يستعملها رسما وأن نطق بالتوحيد نطق به قهراً[1] ...) وإذا كان بعض أعلام الصوفية قد اعتذر عن الحلاج ، ونسب ما نسب إلى سكرة الشطحات ، وإذا كان بعضهم قد وضح خطأ الاتجاه، وانحرافه ، وتسامح معه ، لأنه يقول ربى الله . فماذا يرى ابن تيمية فى هذا الاتجاه ؟ لقد قدم له السيد أبو محمد[2] على بن منصور الحريرى المرزى ت ٦٥٤ هـ بالحوران أبيـــات الحلاج التى يقول فيها :

حاشاى حاشاى من إثبات اثنين	أنت المنزه عن نقص وعرشين
هوية لك فى ناسوتيتى أبـــدا	كل على الـكل تلبيس بوجهين
بينى وبينك أنى ينازعـــنى	فارفع بأنيك أنى من البين

وطلب منه الاجابه عن استفسارات وجهت إليه ليحملها إلى ابن تيميه حول البيت الأخير فـكتب ابن تيميه (هذا الـكلام يفسر بمعان ثلاثة . يقول الزنديق ، ويقوله الصديق . فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيته حتى يقال. أن وجوده هو وجود الحق ، وانيته هى انية الحق ، فلا يقال أنه غير الله ولاسوى . ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة أن الحلاج نصف رجل ، وذلك لأنه لم ترفع له الآنيه ، بالمعنى فرفعت له صورة فقتل) وقد فسر ابن تيمية أنواع الفناء فى ثلاثة أقسام (١ ـ فناء عن وجود السوى ٢ ـ فناء عن شهود السوى ٣ ـ فناء عن عبادة السوى) . والأول قرنه ابن تيمية بالحلاج ،وهو الفناء عن وجود السوى . والثانى قرنه ابن تيمية بالبسطامى وأمثاله ، وذكر أنه ليس

---

(١) النابلسى هتك الأستار وأنظر رياحين العارفين لرضا قلى خان طبع طهران ٦٨ والمجموع التركي فى دفتر كتب خانة فينا جـ ٣ / ٥٨ ن / ٤ / ١٣ وأنظر هامش وخط الاستاذ ماسينيون أربعة نصوص P30 وأنظر أيضاً الخونسارى : روضات الجنات جـ ١ / ٢٢٧ وجامع الأصول لأحمد الـكموشخانى القاهرة عام ١٣١٩ / ٢٤٤ .

(٢) احمد الـكموشخانى جامع الاصول ص ٢٤٤ القاهرة ١٣١٩ هـ .

محمودا ، ولكن صاحبه قد يكون معذورا ، عكس النوع الأول فقد وصله بالكفر والزندقة . أما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى (فهو حال النبيين واتباعهم وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ماسواه) والواقع أن البسطامى والحلاج يمضيان فى ركب الفناء عن شهود السوى أكثر مما يقتربان من الفناء عن وجود السوى . ما النوع الثالث وهو الذى يسميه ابن تيمية الفناء الشرعى ، فنرى أن الغزالى قد تحدث عنه وعاشه وفصل فى محامده قبل ابن تيمية ، كما تحدث عنه الهروى المتصوف السلفى . وعلى الرغم من أن ابن تيمية قد خلط ــ كما سنرى ــ بين الحلاج وابن عربى فى مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، فقد أكد[1] فى دقة أن شهود الحلاج (لو آمن ابن تيمية بانحصاره فيه) شهود ملحد ، وليس شهود موحد لتوكيد الحلاج أن (ظاهر الشريعة كفر خفى ، وحقيقة الكفر معرفه جلية .) ولا شك أن الفيلسوف المعاصر برتراند راسل قد بلغ ما يقصده التصوف السنى أزاء هذه التيارات المنفصله حين قال عن روح ومنهج الدين الإسلامى . (أن ديانه النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) كانت ديانته توحيدا بسيطا ، ليس فيه التعقيد الذى نراه فى عقائد الثالوث والتجسيد ، والنبى محمد لم يزعم لنفسه أنه إلهى ولا زعم اتباعه له هذه الطبيعة نيابة عنه[2]) . أمر آخر أدركه راسل هو أن هذا الاتجاه الخارج عن روح الإسلام لم يجئ من العرب فى ذاتهم ، بل كان دخيلا عليهم من الفرس . (فمنذ أقدم العصور قد ضربوا فى التأمل الفكرى بسهم موفور فبعد أن اعتنقوا الإسلام جعلوا منه شيئاً أعمق فى الصبغة الدينية وابعد غورا مما كان قد ارتسم فى خيال النبى وعشيرته[3]) . وفى هذا وذاك وصل لمنهج الحلاج وربط لأصوله الغنوصية الشرقية الفارسية والهندية وأصوله الهللينية المتأخرة . ورغم هذا فقد كان الحلاج عبقريا استطاع أن يرد حتى الآن

---

(١) الفرغانى منتهى المدارك القاهرة ١٢٩٣ هـ جـ ٢ ٨٤ — ٨٦ وأنظر المصدر السابق لأحمد الكموشخانى ٢٤٤ وأنظر دائرة المعاوف الإسلامية مادة حول جـ ٢ / ٥٥ / ٥٦ وأنظر أخبار الحلاج .

(٢ و٣) راسل / تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ / ١٨٦ — ١٨٨ الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود .

على كل من حاول الدفاع عن انحرافه ، لأنه كان أصدق من عاش آراءه . وحسبه أنه كان من الأسباب التى اظهرت كرد فعل سليم أمام التصوف السنى وجه الإسلام الغزالى الذى رد للتصوف اعتباره على أساس من روح الاسلام .

فإذا تتبعنا مخطط الحلاج نجد من أعلام مدرسته الكبيرة الحكيم الترمذى ت . ٣٢٠ هـ) ، والشبلى ٣٣٤ هـ ، والنفرى ٣٥٤ ثم فريد الدين العطار ٥٨٦) .

أما الحكيم الترمذى[1] محمد بن على بن حسن الترمذى فيعتبر مقدمه ممتازة فى مدرسة الحلاج لابن عربى بالذات ، وخاصه فى نظريته عن خاتم الأولياء ، كما سنرى لدى ابن عربى الذى فلسف هذه النظرية وأعتبر نفسه خاتم الأولياء ، وأفراد لهذه المسألة جانبا ضخما من فلسفته فى الولاية ، كما تحدث فى أحدى رسائله المخطوطه عما أسماه بالجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم[2] .

وقد ذكر العطار[3] أقاصيص كثيرة من الترمذى ، ولكن يبدو أنه لا أصل لها لاحتشادها بالأساطير ، وأنفراد العطار وحده بها . لكن أهم ما يذكره المؤرخون[4] وكتاب الطبقات أن الترمذى قد نفى من ترمذ فهاجر إلى بلخ لاتفاق آرائه معها ومع مذهبه المتطرف . وهناك اتفاق على أنه نفى يسبب نظريته فى تفصيل الولاية على النبوة تلك التى ضمنها كتابه الخطير ختم الولاية أو ختم الأولياء ، وقد ناقش الترمذى فيه حديثاً منسوباً

---

(١) الترمذى فى نسبة إلى ترمذ مدينة على نهر جيحون مجال الثقافة البوذية فقد كان بها رواسب قديمة قبل وبعد الفتح الإسلامى ويكفى أن معابدها البوذية كان بها أكثر من ألف راهب لدى إثنى عشر معبداً أنظر دائرة المعارف الإسلامية / ٢٢٢ وأنظر الطبرى تاريخ ج ٢ — ١٩٤٧ .

(٢) سنرى مع ابن عربى أن أستاذنا الدكتور عفيفى قد أسرف فى نفى هذه النظرية عن ابن عربى وفى هذا أبلغ توكيد لها .

(٣) العطار : تذكرة الاولياء ج ٥ / ٩٣ وأنظر الجامى نفحات الأنس حجر ٧٧ .

(٤) ياقوت معجم الأدباء ج ٦ / ٩٣ وأنظر الذهبى تذكرة الحفاظ ج ٢ / ١٩٧ والهجويرى كشف المحجوب ٢٦٥ وأنظر ماسينيون Zmaiturh Mystqve P256-264 :

(موضوعا) إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول (أن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون والشهداء لقرب مكانهم من الله) ، وإن الترمذى قال فى جداله مع المجادلين لو لم يكونوا أفضل منهم لماغبط وهم) . وذكر ابن حجر العسقلانى[1] أن كال الدين بن العديم أكد فى كتابه (الملحة فى الرد على أبى طلحة) أن الترمذى (لم يكن من أهل الحديث وإنما كان فيه الكلام على أشارات الصوفية ودعاوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق حتى خرج فى ذلك من قاعدة الفقهاء واستحق الطعن عليه بذلك لأنه ملأ كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعة وحشاها بالاخبار التى ليست بمروية ولا مسموعة) ويدل منهج الترمذى على اتجاهه الحلاجى فى استعارته المصطلح الشيعى المتطرف وخاصة بالنسبة لحلول النور الآلهى وتسلسله عبر الأئمة عن النور المحمدى وأن كان مثله الأعلى هو السيد المسيح وهو نفس الاتجاه الحلاجى[2] .

وقد هاجم الترمذى[3] أهل الملامه رغم أنه كان وثيق الصله بأعلامهم بل كان أحدهم تلميذه وهو أبو على الحسن بن على الجوزجانى (الجرجانى) كما كان بين الترمذى وبين أبى عثمان الحيرى الينسابورى وهو أحد مؤسسى المذهب الملامى مكاتبات ومساجلات فيما يروى السلمى . المهم أن الترمذى يأخذ على أهل الملام (دوام انشغالهم بمعرفة عيوب النفس وعاداتها المسترذلة ، حتى لا يجدوا فضلا من الوقت للاستغال بمعرفة الله) ويقول : (أن العبد الذى يظل مشتغلا بمعرفة نفسه وعيوبها يظل بقية عمره يحاول التغلب عليها واخضاعها ، بينما الرجل الذى يشتغل بمعرفة الله تزهق نفسه دون أن يبذل فى ذلك عناء .

---

(١) المصدر السابق لابن حجر لسان الميزان ٥ / ٣٠٨ .

(٢) الترمذى : حقيقة الآدمية تحقيق الدكتور عبد المحسن الحسينى مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ٥٠ — ١٠٨ / ١٩٤٦ وأنظر أيضا الدكتور نيقولا هيرفى تحقيقه لكتاب الترمذى الفرق بين الصدر والقلب ١٠ — ١٢ واصل المخطوط دار الكتب المصرية تصوف ٣٦٧ .

(٣) المصادر السابقة للهجويرى والذهبى وابن حجر . وأنظر طبقات السلمى ١٧٠ — ١٧٥ — وأنظر ماسينيون نصوص لم تنشر

أما الشبلي [1] الصديق الصاحب للحلاج فإن أول ما نلاحظه عليه من بدايته هو تأثره بالبسطامي والحلاج معافهو يؤكد لنا من البداية أن الحق يفني بما به يبقي، ويبقي بما به يفني (فإذا افنى عبدا عن أياما وصله به وأشرفه على أسراره). و (ليس من احتجب بالخلق عن الحق كمن احتجب بالحق عن الخلق..) و (من كان بالحق تلفه كان الحق خلفه [2]).
فإذا تتبعنا منهجه نجد أن الجنيد قد نبهه إلى وعورة الطريق التي يسلكها، وحذره كما حذر الحلاج فقد قال الجنيد للشبلي (لو رددت أمرك إلى الله لا سترحت). فقال الشبلي يا أبا القاسم لو رد الله أمرك إليك لاسترحت. فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما [3]). ولكن الشبلي لم يستيقظ إلا على مشهد صلب الحلاج فتراجع إلى الكتمان وعدم البوح وصرح بأنكار ما يرى من الحلاج في ظاهر الأمر وأن كان في باطنه وحقيقته معه قلبا وقالبا. ومن هنا قال الشبلي (أنا والحلاج في شيء واحد، نخلصني جنوني وأهلكه عقله) (كنت والحسين بن منصور شيئاً واحدا إلا أنه أظهر وكتمت [4]). من هنا نجد للشبلي جانبين: الأول إلى ما قبل محاكمات الحلاج الأخيرة، والثاني منذ بدء المحاكمات. في الجانب الأول نجد الشبلي سافرا كالحلاج بينما نجده في الفترة الثانية قد استتر وفضل الكتمان وأعلن خطأ الحلاج في دعواه، في الوقت الذي أكد صدق الحلاج ابن عطاء. ومن هنا استشهد ابن عطاء قبيل مصرع الحلاج ونجا الشبلي، وإن كان الشبلي في الواقع قد استعمل التقية الشيعية التي كان ظاهرها ضد الحلاج وباطنها معه. وعلى هذا فان الجانب الحقيقي من

---

(١) الشبلي كان صديق الحلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عده السلمى من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دلف يقال إبن حجه، ويقال جعفر بن يونس وهو خرساني الأصل، بغدادي المنشأة والمولد. أصله من (أسر وشنة) بين سيحون وسمرقند. درس على الجنيد، م صحب الحلاج بعد أن تتلمذ على آراء البسطامي. وقد توفى الشلبي) ٣٣٤ ه.

(٢) و (٣) و (٤): الشبلي كان صديق الحلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عده السلمى من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دلف يقال ابن حجه ويقال جعفر بن يونس وهو خرساني الأصل، بغدادي المنشأ والمولد. أصله من (أسر وشنه) بين سيحون وسمر قند. درس على الجنيد، ثم صحب الحلاج بعد أن تتلمذ على آراء البسطامي. وقد توفى الشبلي ٣٢٤ ه.

آراء الشبلى هو الجانب الحلاجى لا الجانب الآخر المتكلف الذى يتظاهر بالروح السنية تقيه لا حقيقة .

فإذا تتبعنا الشبلى فى فلسفته الحلاجية نجده يقول عن ديمومته (أنتم أوقاتكم مقطوعة ووقتى ليس له طرفان) (أنا الوقت وليس فى الوقت غيرى وأنا محق[١]) ، كما نجده يؤكد أنه لو بزق على جهنم لأطفأها ، وهو هنا بسطامى فى منهجه ونصه . فإذا تتبعنا اتجاهه فى سعيه لإطفاء جهنم نجده يتحدث عن الشفاعة وفداء البشرية ، وهو منهج الحلاج الذى تشبه به بالسيد المسيح فى فدائه لخطايا البشرية . يقول الشبلى البسطامى الحلاجى (أن محمدا يشفع فى أمته وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فى جهنم أحد . إن لله عباد لو بزقوا على جهنم لأطفأوها) و (لو التفت سرى إلى العرش والكرسى لاحترق[٢]) . أن التجريد واضح تمام الوضوح فى منهج الشبلى البسطامى الحلاجى ، فالجحيم ، يمكن أن يطفئها لينقذ قومه ، والجحيم لا يمكن أن تؤثر فيه أو فى عباده المخلصين إن كان لها فى ذاتها تأثير فهو مع الله . بعبارة أوضح هو يجرد النار من صفتها ويرى الجحيم فى الأعراض أعراض الله أو فى القطيعة قطيعة الله للسالكين طريقه ، وأولياءه الخلص الأوفياء لذاته وحقيقته . إن الشبلى يجرد النار من الحسية كما يجرد الجنة من الحسية ويرد الجزاء كالبسطامى إلى معان عالية باطنة . وليس هذا فقط بل إنه يرى أن الملائكة أفضل من الأنبياء لأن هؤلاء بشر وأولئك عقول وأرواح نورانية لا يتلبس بها شىء مادى ، فهو إذن قد ارتفع بالملائكة فوق مستوى الأنبياء ، ليصل من ذلك إلى الارتفاع بدرجه الولايه على درجة النبوة ، بدليل توكيده أن الناسوت لا يزال مقيدا باللاهوت لدى النبوه أما فى الولايه التى تبلغ درجة الملائكيه النورانيه فإن الناسوت قد ارتفع (فلا يبقى ثم غير اللاهوت) . والشبلى يبدأ

---

١ و ٢ : السلمى : طبقات ٣٣٧ — ٣٤٨ وأنظر ماسينيون : أخبار الحلاج ٧٩ وأنظر الطوسى اللمع ٣٦٥ — ٤٠٦ وأنظر أيضا تاريخ بغداد ج ١٤ / ٣٨٩ — ٣٩٧ .

فكرة اتحاده وتجربتها بأن يرى السوية فى كل شىء. فاللاوراء هو الوراء . (ياقوم أمرالى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء، وأمر يمينا وشمالا إلى مالاوراء فلا أرى إلا وراء ، ثم أرجع فأرى وهذا كله شعرة من خنصرى[١]) . والشبلى يؤكد أن كل شىء بضعة من اللانهاية حتى أصغر ذرة . وهنا نجد اقترابا من وحدة الوجود: (إن قلت كذا فالله — وإن قلت كذا فالله وإنما أنا منه ذرة[٢]) ، ولكنه بدأ اتحاده حائرا فى ثنائية بين نفسه وسره فنفسه تشارك فى الدنيا ، ولكن سره لو التفت إلى العرش والكرسى لاحترق كلاهما كما يقول . السبب أن السر أزلى بينما الكرسى والعرش محدثان ، وهو قبل وبعد كل شىء فى جوهر الديمومة (أنا الوقت ، أنا الدهر ، وليس غيرى فى الزمن ، وليس لى طرفان) . إن الشبلى فى واقعه كما رأينا امتداد لمدرسة البسطامى والحلاج ، وهو مجرد رجع صدى فى ساحاتهما الرحيبة وأنظارهما العميقة .

أما النفرى[٣] (محمد بن عبد الجبار النفرى ت ٣٥٤ هـ) فهو أعمق بكثير من الشبلى والبسطامى ورغم أنه امتداد للحلاج إلا أنه يبدو أحيانا فى مجالاته التحليلية أقوى من الحلاج وخاصة فى كتابه المواقف والمخاطبات ، وهو كتاب لم يدرس دراسة كافيه بعد . والواقع أنه كتابان ، وليس كتابا واحدا ، فالمواقف كتاب والمخاطبات كتاب آخر ، وقد نشرهما الأستاذ اربرى على نفقة جمعية جب التذكارية عام ١٩٣٥ ، وشرحهما التلمسانى (عفيف الدين التلمسانى ت ٦٩٠ هـ) أحد تلاميذ ابن عربى . ولهذا نجد فى الشرح روح مدرسة ابن عربى كما سنرى الآن . والنفرى كما يقول نيكلسون[٤] (درويش أفاق مغامر فى أقطار الأرض . توفى بالقاهرة فى مستهل النصف

---

(١) الطوسى : اللمع ٤٠٣ .

(٢) الطوسى اللمع / ٤٠٣ .

(٣) Enc. of Islam III P910 : وأنظر أيضا طبقات الشعرانى ٢٤٢/٢٢٣ والشعرانى من الذين اختصروا مواقف النفرى ومخاطباته وأنظر الجرجانى : التعريفات ١١٩ .

(٤) نيكلسون : صوفية الإسلام ٧٣ .

الأخير من القرن الرابع الهجرى) . معنى هذا أن النفرى لم يستقر به المقام فى حياته ، بل عاش أفاقا متجولا بآرائه الغريبة ، ومن هنا لم ينل حظه من المعرفة والشهرة ، ولعله ساهم فى هذا بنصيب كبير خوفا على نفسه من آرائه . وليس أمامنا من تراثه غير المخاطبات والمواقف ورغم صغرهما فهما يكفيان لدراسته وإلقاء الضوء على منهجه . أما المخاطبات فهى مخاطباته لله سبحانه وتعالى وابتهالاته . وأما المواقف وهى التى سنقف عندها وحيالها فهى وقفاته أمام الله ، وموافقة الله معه حسب أحواله ، وهى الجديرة بالدراسة والتأمل . فهو مثلا يقول فى موقف العز : (أوقفنى فى العز وقال لى لا يستقل به من دونى شىء ولا يصلح من دونى لشىء . أنا العزيز الذى لا يستطاع مجاورته ولا ترام مداومته . أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه . فما يدركنى قربه ولا يهتدى إلى وجوده . وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم على دليله ، ولا يصح إلى سبيله (١)) . وهو يقول فى موقف الأدب (رأس المعرفة حفظ حالك التى لا تقسمك . . وقال لى كل ما جمعك على المعرفة فهو من المعرفة . وقال لى إن انتسبت فأنت لما انتسبت اليه لا لى — وإن كنت لسبب فأنت للسبب لالى ، وقال لى آليت لا أقبلك وأنت ذو سبب أو نسب(٢)) . وهو يقول فى موقف الكشف والحجاب بما يؤكد امتداده القوى لمدرسة الحلاج : (أنا ناظرك ، وأحب أن تنظر إلى . . نفسك حجابك وعلمك حجابك ، ومعرفتك . حجابك ، واسماؤك حجابك ، وتعرفى اليك حجابك ، فأخرج قلبك من كل شىء ، واخرج من قلبك العلم بكل شىء وذكر كل شىء وفرغ قلبك لى لتنظر إلى ولا تغلب على(٣)) . أن النفرى فى جهده يبدو واضحا لدى بحثه الصلة بين الدين والمعرفة والكشف ، ويؤكد أن المعرفه كشفية ، وأن العارف هو ما يكون على وفاق مع المشاهده ، وان خالف الشريعة ، لأن الشريعة عنده لم تجعل إلا لأهل الحجاب . فاذا استقصيناه فى نظريتة فى المعرفة والكشف نجده(٤) يقسم أولا العلماء إلى ثلاثة (عالم هداه فى قلبه ، وعالم هداه فى سمعه ، وعالم هداه فى تعلمه) .

(١ و ٢ و ٣) النفرى : المواقف ٢٢ — ٣٤ .

(٤) النفرى للمواقف ٢٢ — ٣٤

معنى ذلك أن من يطلبون الله ثلاثة : (١) (العباد الذين عرفهم الله نفسه بأسباب فضله) أى أنهم يعبدون الله رغبة فى ثواب أو خوفا من عقاب أو رغبة فى ثواب روحى كالرامات (٢) (الفلاسفة وعلماء الكلام الذين عرفهم الله نفسه بأسباب عظمته) أى أنهم لا يستطيعون أن يدركوا الرب العظيم الذى عنه يبحثون ، ويؤكدون أن معرفة ذاته فوق الإدراك حين يقولون (مبلغ علمنا عجزنا) (٣) (العارفون الذين عرفهم الله نفسه بأسباب الجذب) أى أن السكر قد ملكهم وأمسك بزمامهم حتى خلصهم من إدراك الوجود الذاتى .

فإذا انتقل بنا النفرى إلى ربط العبادة بالمشاهدة — أكد أن العارف الحق هو ما يكون على وفاق من المشاهد ، ولو خالف الشريعة كما ذكرنا عن أصول ذلك فى مدرسة الحلاج ، فالنفرى(١) يؤكد (أن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين) (وفراسة العارف الباطنة تحدد له أى مظاهر الدين أليق به) (واعلم أنى إذا تعرفت اليك لم أقبل من السنة إلا ما جاء به تعرفى ، لأنك من أهل مخاطبتى تسمع منى ، وتعلم أنك تسمع منى وترى الأشياء كلها منى) . ويصل بنا النفرى فى فلسفته إلى أن الدين يرى الأشياء فى التعدد ، ولكن المعرفة الحقة لا تعتبر إلا التوحد الذى تضم فيه الجميع ، فكأن الدين تفرقه ، وكأن المعرفة توحد لدى فلسفة النفرى . أما دليل النفرى فى ذلك فهو أن الدين يخاطب عامة الناس من المحجوبين ، لأن الشريعة لم تجعل الالهم بدلائلهم من أسانيد العقل أو المنطق أو الحديث أو أمثال ذلك من الوسائل التى لا تعتبر سندا فى المعرفة لدى النفرى . من هنا مضى النفرى فى ركب الحلاج التجريدى الذى اعتبر الشرائع والعبادات رموزا (فالمسجد الحق — لدى النفرى — يقوم فى قلب طاهر مقدس ، فدع الناس يعبدون الله فيه حيث يقيم لا فى مسجد من(٢) حجارة) أو ليس هذا الذى أكده النفرى

---

(١) النفرى : المواقف / ٢٢

(٢) النفرى المواقف / ٢

فى مدرسة البسطامى والحلاج كامتداد مفلسف هو ماسنجده على أوسع نطاق لدى ابن عربى فى وحدة الأديان حيث يقول : (إن هؤلاء الذين يعبدون الله فى الشمس يرون الشمس ، والذين يعبدون الله فى الأحياء يرون أحياء والذين يعبدونه فى الجماد يرون جمادا ـ والذين يعبدونه وجودا صمدانيا ليس كمثله شىء ، فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصول فتكفر فى البقية ، فإن وصلت نفسك فقدت خيرا كثيرا . لا . بل لم تستطيع أن تعرف الحق الصراح فى الأمر . . « فأينما تولوا فثم وجه[1] الله) . إن هذا معناه أن مدرسة الحلاج بامتدادها مع النفرى وغيره ثم مع المدرسة الإشراقية التى تربت على أرض مدرسة الحلاج أقول ـ إن هذه المدرسة رغم اختلاف اتجاهها مع ابن عربى ، فإنها كانت السبب فى ظهور وتوالد نظريات مدرسة ابن عربى فى وحدة الوجود ووحدة الأديان والإنسان الـكامل .

ظاهرة أخرى نلاحظها لدى النفرى هى أنه كثيرا ما يلجأ إلى الرمز الصوفى والصور الشعرية التى نجد أمثالها واضحة بعده لدى جلال الدين الرومى (ت ٦٧٠ هـ) وفى أعلى المستويات فى مدرسة ابن عربى . ورغم الإلغاز والرمز الشعرى فى صور النفرى ، فهو لا يسهو عن اتجاهه وهدفه ومنهجه من الشريعة والحقيقة . الشريعة التى جعلت كما يقول المحجوبين والحقيقة المغنية التى هى خاصة العارفين الواصلين المتحققين . يقول النفرى[2] (خاطر من ألقى نفسه ولم يركب (البحر) (أوقفنى فى البحر فرأيت المراكب تغرق ، والأرواح تسلم . ثم غرقت الألواح ، وقال لى لا يسلم من يركب . وقال لى خاطر من ألقى نفسه ولم يركب . وقال لى هلك من ركب وماخاطر . وقال لى : وجاء الموج فرفع ماتحته وفاض على الساحل) . النفرى هنا يؤكد أن من اعتمدوا على الأسباب الثانوية تحطمت

---

(١) لواقح الأنوار جـ ١ / ٢١٩ الآية رقم ١١٥ من البقرة / ٢
(٢) النفرى / المواقف ٧

بهم سفنهم وشرائعهم ، فلم يصلوا إلى حقيقة ، ولا إلى معرفة . فقد جاء الموج — كما يقول النفرى — ورفع ما تحته وفاض على الساحل ، فعاد كل شىء إلى عالمه من عالم الظاهر أو عالم الشعائر الشكلية والأسباب الثانوية. ولهذا وصل النفرى بنا إلى القول بأن (من يجعل شعائر العبادة عمدته، فإنما يعتمد على الهباء ومقره ظلمة لا تمسكن) .

أمر آخر هام تميز به النفرى عن كل ما سبقه وهو تشريحه لأعلى درجات الفناء وتسميته لها بالواقفة ، وتسميته للفانى بالواقف حتى إذا وصل العارف النورانى إلى غاية الغايات من وقفته انعدم كل تمايز بينه وبين الله . إن الواقف لدى فلسفة النفرى هو المنقطع عن الطالب لفنائه فى المطلوب . والوقفة عنده (نورية تطمس الخواطر المظلمة عن الغيرية كما يطمس النور الظلام ، وترد قيم الظواهر عن الموجودات جميعا إلى قيم الحقائق عنها). من هنا يستعلى الواقف على الزمان والمكان (واذا ذهبت الوقفة من عقله أضحى نورا كله ، فثناؤه على الله ثناء من الله على نفسه ، ومعرفته هى عين معرفة الله الذى يرى نفسه واحدا كما كان من قبل[١]) . لا شك أن النفرى هنا يفسر لنا ما لم يفسره الحلاج فى معنى قوله : أنا الحق ، كما يعطى لنا تطوره فى مقاماته وأحواله من التحول Tranamutotun إلى التبذل Substitution إلى التجوهر Essentialisation فى جانب وحدة الشهود ، دون التزام بحلول أو امتزاج بين الطبيعة البشرية والطبيعة الالهية . يقول النفرى (دخل الواقف كل بيت فما وسعه ، وشرب من كل مشرب فما روى ، فأفضى إلى وأنا قراره وعندى موقفه[٢]) . معنى هذا أن الواقف أدرك الصفات الربانية فلم يقنع بالأسماء دون المسمى ، ولا بالصفات دون الموصوف ، ولكنه طلبه وتفكر فى ذات الله فرآه بتشخصه فى ذاته فلا يدعو ، لأن الدعاء يكون من الإنسان لله ، وليس غير الله فى الوقفة أحد والواقف لايدع وراءه وارثا غير الله . من هنا نقول إن الوقفة هى جوهر فلسفة النفرى،

---

(١) و (٢) النفرى المواقف ١٠ / ١٤ / ١٥

ولما كانت الوقفة مقاما فوق المعرفة ، ولما كانت للمعرفة مقاما فوق العلم ، فإن الواقف أقرب إلى الله من العارف ومن العالم ، لأن الواقف قد تجرد عن بشريته .

والنفرى يرى أن رؤيه الله ممكنة فى الدنيا (لأن رؤية الله فى الدنيا استعداد لرؤيته فى الآخرة) . والرؤية عنده أعز مقام وأسماه (فإذا دمت على رؤيته رأيت الأبد بلاعبارة. إذ الأبد لاعبارة فيه ، لأنه وصف من أوصاف الله عز وجل ، ولكن لما سبح الأبد خلق الله من تسبيحة الليل والنهار[1]) . وهو حين يتحدث عن الحجاب فهو صدى دقيق للبسطامى ومدرسة الحلاج (فالعرش نفسه حجاب عن ربه ، ولو رفع حجابه لاحترق العالم بأسرة فى لمح البصر أو أقرب[2]) . ولما كان النفرى وهو فى تجواله ، وتطوافه جوّاب آفاق يدرك ما حدث الحلاج ، فقد آثر النفرى أن يلتزم جانب الكتمان وعدم البوح ، وهو لهذا يدعو اليه كمذهب لا كتقية كما حدث للشبلى .

يقول النفرى (كان الحق تعالى يقول : اسمى وأسمائى عندك ودائعى لا تخرجها ، فأخرج من قلبك ، فإذا خرجت من قلبك عبد ذلك القلب غيرى ، وأنكرنى بعد المعرفة ، وجحدنى بعد الإقرار . فلا تخبر باسمى ولا بمعلوم اسمى ، وإن حدثك محدث عن اسمى فاسمع منه ولا تجب أنت[3]) . فإذا حادثنا مكان التلمسانى تلميذ ابن عربى فى شرحه لمواقف النفرى فإننا نجده يفسر تدرج المراحل الصوفية عند النفرى بأنها تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل ، وهذه هى المرحلة الأولى . أما الثانية فتبدأ حيث يخلف البقاء الفناء . وأما الثالثة وهى الوقفة الكاملة ، فقد أكد التلمسانى فى شرحه لها مذهب ابن عربى فى القطبية التى تفلسف فى نظرية الإنسان الكامل الذى يجعل همه منصرفا إلى خلق الله . إما على أنه نبى أو ما هو أسمى من ذلك مع الولى القطب الذى يكشف عن نفسه تمام الكشف . وأما

---

(١) Enc-of Islam III P 910 وأنظر المواقف ١٤ — ١٥.

(٢) طبقات الشعرانى ٢٢٣ / ٢٤٢ .

(٣ و ٤) المصدر السابق للنفرى ٢٢ — ٣٤ .

الرابعة والأخيرة فتنتهي بالموت الحسي الخالص . المهم عند التلمساني أن فكرة المرآة التي ينكشف فيها الله عن نفسه لنفسه عند النفري هي ما سنراه عند ابن عربي في قوله :

أن تبدى حبيبي بأي عين أراه   بعينه لا بعيني فليس غير يراه

ومعنى هذا أن التلمساني ت ٦٩٠ هـ الشارح للنفري (٣٥٤ هـ) يرى فيه ابن عربي ٦٣٨ هـ في وحدة الوجود[1] . ولم يكن النفري كذلك ، وأن كان كامتداد لمدرسة الحلاج مقدمة لمدرسة ابن عربي رغم اختلاف الاتجاه كما رأينا ونرى .

أما العطار . فهو أبو طالب أو أبو حامد محمد بن ابراهيم المعروف بفريدالدين العطار . ولد في كدكن قرب نيسابور والأقليم العريق في التصوف عام ٥١٣ هـ ، وتوفى عام ٥٨٦هـ . أبوه كان عطارا ، ورث ابنه مهنته وقد مات الأب وهو طفل ، ولكن أمه عاشت له حتى هرمت وبلغت أرذل العمر ، وقد رثاها فريد الدين العطار بقوله (لم يكن لي أنس إلا بأمي وقد ذهبت . كم شدت أزرى هذه الضعيفة التي كانت خليفة في مملكة الدين . لقد كانت ضعيفة كالعنكبوت ، ولكنها كانت لي حصنا ووزرا[2]) ، فإذا ذكرنه أنه كتب هذا الشعر في منطق الطير وسنه ستون عاما فإن معنى هذا أن أمه ماتت بعد ذلك

---

(١) أنظر (٤) ص ٣٩٤ .
وأنظر الجرجاني : التعريفات ١١٩ / التلمساني (٦٩٠ هـ) هو عفيف الدين سليمان بن علي أديب شاعر تلاميذ ابن عربي وقد شرح نصوص الحكم لابن عربي كما شرح مواقف النفري وله أيضاً شرح أسماء الله الحسنى وقد ذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب جـ ٥ ٤١٢ — ٤٢٢ أنه أحد الزنادقه وأنه توفى في سن الثلاثين فكأنه ولد عام ٦٦٠ هـ وتوفى ٦٩٠) .
أنظر أيضا نيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ . لكن هناك روايات أخرى تؤكد أنه عاش ثمانين عاما وهذا معناه أنه ولد عام ٩١٠ هـ (أنظر المناوى : الكواكب الدرية ٢٢١ من المخطوط دار الكتب المصرية تاريخ ٦٦٠ أبن كثير : البداية والنهاية جـ ١٣ / ٣٢٦ وأنظر ابن تغرى بردى المخطوط ١١١٣ تاريخ دار الكتب المصرية جـ ٢ من المنهل الصافي ص / ١٢٠ . وقد ذكرت المراجع الهامة أنه ولد بتلمسان أو الكوفة أساساً ثم انتقل إلى تلمسان وعاش فترة بمصر . المهم أنه صرح بطرح الشرع والكتاب والسنه وأكد أن توحيدنا إشراك . (المراجع السابقة) .

(٢و٣) الدكتور عبد الوهاب عزام : التصوف وفريدالدين العطار ٥٦ / ٥٧ .

وقد هرمت إلى حد كبير . وقد رحل العطار فى أرجاء الدنيا . فى مصر ودمشق والكوفه والرى وخراسان ، وعبر سيحون وجيحون إلى الهند والتركستان ، ثم عاد إلى نيسابور ، واعتزل الدنيا والعالم كله . ولا تعرفنا كتب التراجم كيف عاد ، حتى نسمع قصة اغتياله بيد المغول ، ولكنها أشبه بخرافة . وسواء كان قد قتل أو مات على فراشه ، فقد عاش وفارق عيشة حزينة قلقة قال فيها عن نفسه (عاش ولم ير وجه الحياة ... أنا عطار ومانح أدوية ، ولكن قلبى يحترق والجاحدون لا يشعرون . هأنذا أعانى آلامى وحيدا ، وحينما أضع خبزى اليابس على ما ئدتى لا أجد إلا دمعى بلالا ، ولا أجد غير قلبى شواء .. ولكنى أضيف على هذه المائدة جبريل أحيانا فكيف أقبل وجبريل رفيقى لقمة من لئيم . حسبى بلاغا خبزى ، وحسبى شرفا قناعتى . إن الحق كنزى الذى لا يفنى ، فكيف تأسرنى منه ؟ كيف أعبد قلبى لإنسان ، أو اتخذ أحداً سيداً ؟ ما طعمت طعام ظالم ، ولا أهديت كتابا من كتبى إلى غاشم ...[١]) .

العطار شاعر حتى فى كلامه المنثور ، ومثنوياته تبلغ أربعين ألف بيت وكل ما كتبه منظوم عدا تذكرة الأولياء ، ومن أشهر كتبه التى عدها هو ثلاثة عشر كتابا كتاب منطق الطير . ولا شك أن شاعرية العطار تضطرنا إلى الحديث عن الاتجاه الفارسى على وجه الإجمال ، فإن الطابع العام له شعر صوفى بلغ قمته لدى جلال الدين الرومى فى مدرسة ابن عربى . فإذا رجعنا إلى أساسه[٢] نجد أول الشعراء الكبار أبا سعيد بن ابى الخير ت ٤٠٠ هوله رباعيات يصف فيها حالته النفسية . ويعتبر أول فارسى نظم فى الحب الإلهى والخمرة الآلهية . ونجد بعده الخيام[٣] (عمر الخيام ت ٥١٥ هـ) وفى كثير من جوانب شعره تصوف يكاد يطل على نافذة وحدة الوجود مثل :

---

(١) أنظر (٢) ص ٣٩٥ .

(٢) E nc. Islami P104

(٣) رباعيات الخيام ترجمة أحمد الصافى النجفى ٧ / ٨ .

إن بدرى يلوح فى كل شئ حيوانا طورا وطورا نباتا
لا تخله يزول هيهات فالموصوف إن يفن وصفه يبق ذاتا

وهو حين يتحدث عن منطق العشق الذى لا تمايز فيه يكاد يطل أيضاً من نافذة توحيد العبادات ووحدة الأديان حين يقول :

دع كل قلب لم يمازجه الهوى أحواه دير أم حواه مسجد
وبدفتر العشاق من خط أسمه لم يعنه خلد ونار توقد

ومنهم عبد الله[1] الشهرزورى المرتضى (ت ٥١١ هـ) وفيه ملامح من البسطامى والحلاج ويكثر فى شعره الرمز المعبر عن الوصول بالاصطلاء بالنار حيث يقول فيما يقول :

لمعت نارهم وقد عسعس الليل وملّ الحادى وحار الدليل
فحططنا إلى منازل قوم صرعتهم قبل المذاق الشمول
درس الوجد منهمو كل رسم فهو رسم والقوم فيه حلول
قلت أهل الهوى : سلام عليكم لى فؤاد عنكم بكم مشغول
جئت كى أصطلى فهل إلى ناركم هذه الغداة سبيل
فأجابت شواهد الحال عنهم كل حد من دونها مفلول
كم أتاها قوم على غرة منها وراموا أمرا فعز الوصول
نارنا هذه تضئ لمن يسرى بليل ولكنها لا تنيل
منتهى الحظ ما تزود منها الحظ ، والمدركون ذاك قليل

---

(١) إبن خلكان وفيات الأعيان ج ١/ ٣٥٨ — ٣٥٩ .

ومنهم السنائى الغزنوى ت ٥٤٥ هـ وله ديوان من الشعر كما له أيضاً حديقة الحقيقة وكلاهما من المثنويات .

ولاشك أن فريد الدين العطار ت ٥٨٦ هـ الذى جاء بعد هؤلاء قد تتلمذ على شعرهم فيما تتلمذ عليه من شعر وتراث الحلاج وغيره ، وقد جاء بعد العطار أقوى ممثل للشعر الصوفى الفلسفى على الأطلاق وهو جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ أو ٦٧٠ هـ) وليس فى الفرس فقط ، بل فى عالم الشعر الصوفى عامة ، وسنرى أنه على الرغم من وجود ابن الفارض ت ٦٣٢ هـ معه فى نفس مدرسة ابن عربى ، وعلى الرغم من أنهما نظما فلسفة ابن عربى ، فإن جلال الدين الرومى كان فى شعره المذهبية الدقيقة العميقة أكثر من شعر ابن الفارض .

وقد جاء بعد جلال الدين الرومى سعدى الشيرازى ت ٦٨٩ هـ ، وحافظ الشيرازى ت ٧٩١ هـ ، ثم عبد الرحمن الجامى ٨٩٨ هـ صاحب نفحات الأنس ، وكلهم فى ركب الرومى فى مدرسة ابن عربى . ولاشك أن العطار كان من المداخل لجلال الدين الرومى وخاصة إذا عرفنا أن العطار كان أكثر الصوفية عشقا للحلاج مقدمة ومدخل المدرسة الإشراقية ومدرسة ابن عربى . فإذا مضينا مع العطار من بدايته الحلاجية نجده يقول (أقول لك السر . اعلم يا أخى أن النقش هو النقاش . أنا الحق . أنا الله ..) وهو لايثق بالعقل لأن نصيب العقل من المعرفة هو نصيب الغربال من البئر . (ذهبنا وراء عالم العقل والفهم العقل لايجدى عليك . انما يأتى اليك بما يأتى به غربال من بئر) .(إنما يحاول العقل أن يدرك فى هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لايقوى مطلقا على المعرفة الإلهية . العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما الى الحبيب . أنه أول الخلق ، ولكنه لم يروجه الحبيب قط . انه لايعرف صورة نفسه وإن عرف

---

(١) العطار منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ — ١٧٠ وأنظر دكتور عبد الوهاب عزام التصوف والعطار ٥٦ — ٥٧ وأنظر مختارنامه ٩٥٩ — ٩٨١ .

آلاف الأسرار ، ولاعلم له بالجوهر الذى لايجد لأنه ضل عن نفسه[1] .هكذا العقل عند العطار فما طريق كشف الحجاب عن المعرفه؟ انه العشق . ومن هنا يخاطب الله قائلا :(العشق يعرف صفاتك لأنه من الجوهر . انه يكشف الحجاب ، لأنه رآك فى وحدتك فعرفك [2]) .

ولكن العطار وأن أنكر العقل طريقا المعرفة الحقة فهو لاينكر العقل فى دائرة العشق وان أكد أنه لايمكنه النفاذ إلى الجوهر . وقد عاب العطار الفلسفة والعقل المتفلسف فى تطرف ، وأكد ان الفلسفة والشرع متدابران ولكنه اسرف فى الهجوم على الفلسفة والفلاسفة فلم يرد عليهم بعض آرائهم أو مناهجهم كما فعل الغزالى ، بل ردهم جملة وعابهم جميعا[3] .

وأكد أنه إذا كان الفيلسوف يعتمد على العقل الكلى ، فإن الصوفى العاشق يعتمد على الأمر الكلى (وإن مائه عالم من العقل الكلى تزول فى جلال أمر آلهى واحد[1]) ويبدو أن شاعرية العطار تسيطر على اتجاهه ومنهجه فيبدو معه كل شىء عائما فى شمول وتعميم ، فهو لايبحث بحث العلماء ولايدقق دقتهم ، وهو فى كل هذا يجمع بين الافلاطونية والأفلوطينية مع الغنوصية الشرقية القديمة ، فيضع لنا خطوط المدرسة الإشراقيه واضحه مع معاصره النابغه السهروردى المقتول صاحب المدرسه الإشراقية . والواقع أن العطار كان سابقا على السهروردى فى هذا ، ولكن بطريقه شاعرية لاشك أنها أثرت فى السهروردى قبل أن يقعد مذهب الإشراق ،فالعطار ولد قبل السهروردى المقتول بحوالى ستة وثلاثين عاما وتوفى قبله بعام واحد .

فإذا استقرأنا آراءه الإشراقيه[1] وجدنا فيها عدداً لمدرسة الإشراق عامة على أصول

(١ و ٢ و) المصدر السابق .

من الفيض والصدور الأفلوطيني . يقول العطار (العالم كله صادر عن الله) (الله ضوء لايعلم كيف يضيء . ضوء عجب كأنه يتألق من وراء آلاف من الحجب شمس تلقى على الأرض مئات آلاف من الظلال ، وكل هـذا الخلق من ظلالها) . (الفلك فى عشقه دائر لايفتر . شمعة تضيء وما أجمل ضياءها حين تتهافت الأفلاك حولها كالفراش . كم يحترق فراش حول هذه الشمعة كل حين ، وما أكثر مايأتى إليها فيحترق) . فإذا تتبعنا تطور نظرة العطار فى العشق فاننا نجده يقترب اقترابا من وحدة الوجود أكثر من غيره فى مدرسة الحلاج ، ولعله أول من أسهم فى بذر بذورها المباشرة ، فهو ينتقل من القول بأن كل شيء فى ظما إلى الله — إلى القول بأن الوجود الحق لله — إلى القول بأن ماعدا الله ليس حقيقة بل عدما (ان الله غير محدود فلايوجد غيره لأن محالا أن يبقى شيء خارج غير المحدود[1]). وقد ضرب لنا العطار مثلا فى منطق الطير يقول فيه (إن ملـكا لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه . فأراد أن يمـكن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره ، وأمر أن توضـع مرآة على الأرض تجلى فيها وجهه فرآته الرعية)[2] . ورغم أن المثال غـير دقيق فى تطبيقه على وحدة الوجود ، فان العطار يعود فيقول مؤكدا نظرته التى تدخل وحـدة الوجود بعد أن أكد لنا ان العالم صورة من تجليه (ان يـكن كل شيء فى العالم مظهر الله فليس فى العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس ، والقطرة فيها البحر) . ويعود فيقول (إن الله روح العالم وحياته وليس فى مقدور أية نفس أن تستمتع بالسعادة حتى تفنى وتصبح جزءا من هذه الروح الجامعة والشوق إلى هذا الاتحاد هو وحدة الدين الحق ، وفناء النفس هو وحده الخلود الصحيح[3]) .

(وما الوجه الا واحدا غير أنه ... إذا أنت عددت المرايا تعددا[4]) ومع هـذا

---

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق فى منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ وما بعدها .

(٣) ول ديورانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الرابع ج ١٣ ص ٣٤٩ ترجمة محمد بدران .

(٤) جلال الدين الرومى مثنوى معنوى ١ / ٥٩ — ٦٠ .

فالعطار ليس مستقرا عند رأى محدد ، وقد كان لتوكيده أن كل شىء هو تجلى الصفات الالهية مدخلا لباب وحدة الوجود ، وللقول بأن له روح العالم ، ومع هذا فهو حلاجى أكثر من كل شىء رغم أنه يقترب حقا من وحدة الوجود أكثر من الحلاج ، ولكنه ينفى كثيرا أن الله ليس فى العالم ، فى الوقت الذى يؤكد أن العالم ليس خلوا منه دون تناقض بمعنى أن العالم تجليه وصورته . و (العالم ظل عن الله أو انعكاس عنه) . (والإنسان صورة الله . ليس ماء وطينا . ولكنه سر قدسى وبالاتصال تجلت الذات فى الصفات) وهنا يخطوا العطار الحلاجى خطوة كبيرة نحو وحدة الوجود ، وان لم يفصل أى تفصيل حين يقول (أنا أعرف حقيقة آدم . أنا آدم ونوح ، أنا البحر ، أنا العقل . أنا الحب . أنا كل الأنبياء والأولياء . أنا كل شىء . أنا ظاهر وباطن . أنا نفخة الله . أنا الشمس الابدية[١]) .

فإذا استقرأنا منطق الطير للعطار وجدنا فى هذه الموسوعة الضخمة مقامات الطيور ، وهى الأودية السبعة التى قطعها الطير رمز مقامات السالكين وهى أودية الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفقر والفناء ، وقد قطع العطار بنا هذه الأودية فملأها رعبا وغلا فى تصوير مايلقى السالك من عقبات . ومن المؤكد أنه أفاد أساسا كصوفى متفلسف من قصة المعراج ، كما أفاد غيره من الصوفيه وخاصة عند ماتذكر تلك الأصوات الخفية التى حاولت أن تستوقف النبى صلى الله عليه وسلم الذى رأى فى إخلاصه لرسالته (أن ليس لغير الله أن يستوقف حيث شاء ..) . وعندما نذكر مارآه من صور النار والجنة بعد تلك الوقفات الخطيرة لدى جبال مكه ثم سيناء ثم بيت لحم بعد هيكل موسى وصخرة يعقوب — تلك الوقفات التى أثرت مضمون المعارج الصوفية فى كل الدوائر . لهذا ايقول العطار (إن غاية الطريق التى يسير اليها الصوفى تكاد تكون غاية لاتدرك) (إنك تسير فى الطريق مائة قرن ، ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى)

---

(١) منطق الطير للعطار ١١٦١ (١٦٠ — ١٧٠) .

(لاعلامة فى الطريق . وانما علامته الوحيده أن لاعلامة فيه) . وسواء كانت الغاية مما يدرك أولا يدرك فيجب على السالك أن يفكر فيها ويعمل لها . واذا كان من المحال أن يواصل الظل الشمس فينبغى لدى العطار أن يثق الواصل السالك فى هذا المحال . (من المحال أن يواصل الظل الشمس ، ولكن ينبغى أن يفكر المرء دواما فى هذا المحال .. محال أن أنال صحبتك فلهذا أصاحب غبار طريقك[1]) . وسنجد أن لهذا النص صدى فى شعر جلال الدين الرومى القائل :

قال ما تبتغيه يبدو محـــالا قلت إن المحال من مأمولى[2]

فإذا سألنا العطار عن الوسيلة التى يتحقق بها المحال لم يعدم الجواب . إنه العشق الكيمياء التى تيسر كل عسير (أعرف العشق ، وامح نفسك تصب بهذا المحو خلودك) ولا بد من السير فى الطريق حتى المحو محو النفس ، لأنها القيد عند العطار والحجاب كما رأينا . يقول العطار (اقطع نفسك غير متردد من نفسك) اقطع كل قيـــد التسيير وتمضى[3]) .

---

(١) منطق الطير للعطار ١١٦١ (١٦٠ — ١٧٠) .

ملاحظة : لقد أثرت قصة الإسراء والمعراج تأثيرها الصوفى لدى الصوفية عامة فى مختلف الدوائر السنية والسلفية وغيرها من الدوائر المنفصلة وخاصة فى إتجاهات مدرسة الحلاج القريبة والبعيدة حيث (انطلق البراق كالسهم فوق جبال مكة متجها إلى الشمال ثم وقف بهم عند سيناء حيث كلم الله موسى ثم وقف بهم فى بيت لحم حيث ولد عيسى) . وحيث استوقفت النبى صلى الله عليه وسلم أصوات خفية (حاولت أن تستوقف النبى رأى فى إخلاصه لرسالته أن ليس لغير الله أن يستوقف حيث شاء . . فلما بلغوا بيت المقدس صلى على أطلال هيكل سليمان ، ومعه إبراهيم وموسى وعيسى . ثم أتى بالمعراج فارتكز على صخرة يعقوب وعليه صعد محمد سراعا إلى السماوات . . حتى قاب قوسين أو أدنى . .) المهم هنا أننا نضع تساؤلا مضمونه هل هذه التركيبة الجامعة لمواطن القداسة لدى سليمان وصخرة يعقوب وطور موسى وبيت لحم عند صخرة عيسى — هل هذه التركيبة كانت نبعا لفلسفة مدرسة الحلاج من وراء المعراج ومدارجه (التى هى مدارج الطريق الصوفى) إلى نظريه وحدة العبادة ووحدة الأديان أكاد أعتقد ذلك . (أنظر فى قصة المعراج والإسراء سيره إبن هشام ٢٤٠ — ٢٤٧ جـ ١ القاهرة وأنظر تهذيب السيرة ١١٩ — ١٢٣)

(٢) جلال الدين الرومى المثنوى (١ / ٥٩ / ٦٠)

(٣) الدكتور عزام : التصوف وفريد الدين العطار ٥٦ / ٥٧ .

فإذا أخذنا مثالا تطبيقيا من منطق الطير نجد العطار يؤكد أنه لا بد للسالك على أية حال من دليل (لأن من قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع فى الشرك ولو كان أسداً، وإن يسير الأعمى بغير قائد[1]) . لهذا جعل[2] العطار الهدهد أمير الطير لمكانة الهدهد من سليمان عليه السلام ومن عالم الغيب . فهو الدليل والمرشد فى الأودية ، أو المتاهات . أما الوديان السبعة فهى (١) وادى الطلب ، وفيه يتجرد من كل متاع دنيوى (٢) وادى العشق وفيه تتحرق الروح لمواصلة أصلها ، (فالروح فى عشقها كالسمكة ألقيت فى البيداء) فهى تضطرب وتفزع لتعود إلى الماء . (٣) وادى المعرفة وهو واد تسطع فيه الشمس فيرى كل على قدر بصره . ولما كان العشق طريق المعرفة ، فقد جعل العطار وادى العشق قبل وادى المعرفة . (٤) وادى الاستغناء ، وفيه نرى أن الحقائق الصغيرة إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقيقة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدت حقائق عظيمة هائلة ، فالأبحر السبعة مجرد حوض — والكواكب السبعة مجرد شرارة ، والجنات السبع مجرد جيفة ، والنيران السبع قطعة من ثلج . ولكن العجيب هنا فى منطق الطيران النملة هنا فى قوة الفيل (٥) وادى التوحيد . وفى هذا الوادى نجد كل عدد يصير واحدا فى واحد ، فتتم الوحدة والواحد هناك ليس مثل الواحد فى العدد، بل هو وراء العد والحد (هناك لا يدرك أزل ولا أبد ، وإذا زال طرفا الدوام فالأشياء لم تكن ولن تكون، فهى غير كائنة) . العطار هنا مبهم ، ولعله يعنى أن وحدة الله تتجلى، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مكان ولا زمان (٦) وادى الحيرة والسالك هنا لا يدرى ماذا يصنع ، فهو يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يتبع المرشد ولا أن يسير وحده . لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذى لا قبل له به ولا أن يمسكه عنه، فهو فى وادى الحيرة ووادى الحيرة لا حدود له . لا يعرف الحب ولا البغض، وليس له روح ولا جسم، ولا هو خيّر ولا هو شرير، لا هو شىء ولا هو لا شىء . وهنا يزول كل تمايز يقدمه العطار للمدرسة الاشراقية فى حكمة الاشراق — فى الوقت الذى يؤكد فيه أن توحيدنا الذى نعرف وندين به ليس صحيحا

(١ و ٢) منطق الطير المصدر السابق ١٦٠ — ٢٧٠ .

كالتوحيد الذى تنعدم فيه كل حدود وخطوط التمايز : يقول العطار . (من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه ، فإن يسأل أكائن أنت أم لا ؟ أأنت هنا أم لست هنا ؟ أظاهر أم باطن ؟ أفان أم باق أم فان باق معا ؟ أم لافان ولا باق ؟ فالجواب لا أدرى بل لا أدرى أنى لا أدرى ! ! ![1]) (٧) وادى الفناء وهو الوادى الأخير الذى يسمى وادى العماء « حسب مصطلح السهر وردى بعد العطار » الذى يقول عنه إنه (وادى الذهول .. وادى الخرس .. وادى الصمت والصمم . هناك يموج البحر المحيط فأنى تبقى الصدور على البحر ، والعالمان نقوش ذاك البحر ، ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقدها أبدا فى فناء وسلام) . فإذا دخل العارف العاشق البقاء فى الفناء أصبح جديدا ، وأصبح فى حقيقته التى كانت ثم عادت إلى ما كانت مع تحطيم هذه الحواجز . كان وصار ، ومع محو كل تمايز . (هأنذا قد فنيت . قال كذلك منحتك البقاء . حين ترى نفسك عدماً أهبك وجوداً لا يتصور[2]) . وحينئذ . هو (فارغ من عالم الوجود والعدم معا . أنا اليوم باق وراء هذا وذاك) . لقد صور العطار مذهبه كما قلنا فى صور شعرية غير دقيقة دقتها لدى الرومى كما سنرى ، ولكنه كان من رواده الأوائل على أية حال . فإذا تتبعنا مثاله فى منطق الطير نجد أن الطير عندما دخلت أودية الفناء صارت (كالظلال فى الشمس) وانتهت الظلال فى الشمس حسب تعبير العطار الرائع كما احترقت الفراشة فى النار حسب مصطلح الحلاج وإن كان تعبير العطار أعمق وأروع ، فلما ذابت الظلال فى الشمس عادت واستقرت فى عمق البقاء ، (ولما مضت مئات آلاف من القرون — القرون التى لا زمان لها ، أعيدت الطير الغائبة إلى أنفسها فى فنائها ، فلما — رجعت كلها إلى أنفسها بغير أنفسها رجعت إلى البقاء بعد الفناء[3] .

والعطار فى موقفه من الشريعة يبدو متأرجحا غير دقيق حين يؤكد أن الشريعة

(١ و ٢ و ٣) منطق الطير للعطار ١٦٥ / ١٦٧ / ١٦٨ — ١٧٠ وأنظر الدكتور عزام : التصوف وفريدالدين ١١٥ .

مظهر الحقيقة ، ثم يقول ولكنها ليست الحقيقة أو ليست كل الحقيقة كأنه يقول إن جانبا أوجوانب من الحقيقة لم يتناولها الشرع ، ولكن كل ماجاء به الشرع من الحقيقة ويعود فيقول إن الحقيقة كاللب والشريعة كالقشر ، لأن فى الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشريعة ، والخاصة يقولون فى أدعيتهم ما يعده العامة كفرا ، ولكن كل ماقالوه مقبول لاتساقه مع الحقيقة . من هنا ورغم أن العطار كان يمشى على الشوك — نجد أنه يؤكد كامتداد سليم لمدرسة الحلاج أن الشرائع لا قيمة لها بالنسبة للحقيقة ، ومن وصل إلى اللباب جوهر الشريعة لا يهمه قشر الشريعة على الإطلاق[1] . . ولكنه يعود متكلفا السنية بشكل واضح مفتعل حين يرى أن الصوفى لايعفى من التكاليف إلا إذا غلب على عقله . فإذا ذكرنا مدى صلة أو تمسك العطار بالعقل أو حكمه على موازين العقل — أدركنا مدى تناقضه وتعسفه وشططه . ولهذا نجد العطار كالحلاج فى الواقع يؤول العقائد والعبادات تأويلا روحيا . فالثواب والعقاب فى الآخرة هو فى القرب من الحبيب أو البعد عنه ، واللوح المحفوظ هو القلب ، وقد تطور عن هذا لديه كامتداد للحلاج أن الأديان عنده واحد لأنها مظاهر حقيقة واحدة وهى (تحرّق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها) (فلا تنظر لغير الله لأن الكعبة والدير عندى سواء) . ورغم أن العطار لم يبلغ مبلغ جلال الدين الرومى فقد كان هو المقدمة الممتازة له فى مدرسة ابن عربى . فإذا ذكرنا قول العطار عن الحلاج أنه (صفّر فى بحر الوجود صفيرا لايليق ببنى آدم) — كان لنا أن نقول إنه عاش صدى لهذا الصفير الحلاجى من نايه الحزين الذى ينوح شوقا إلى أصله من الشجرة كما سيقول جلال الدين الرومى .

(١) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ / ١٢٢ ، ج ٢ / ص ٢٤ .

الفصل الثالث

نظرية الملامة — (٢٧٠ هـ — ٣٧٠ هـ)

أهل الملامة ظهروا فى النصف الثانى من القرن الثالث معاصرين للحلاج . نشأوا بنيسابور . كان مسلكهم صورة من صور الزهد لا التصوف كما يقول أستاذنا (١) الدكتور عفيفى ، لأن مسلكهم عملى من أوله إلى آخره ، وهو مجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها مجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ، ومحو علائم الغرور الإنسانى ، وإطفاء جذوة الرياء فى القلب أكثر من تأديتهما إلى أحوال الجذب والمحو والفناء والاتصال والسكر والجمع وماشا كل ذلك من الأحوال التى تكلم فيها غيرهم من الصوفية ، ورسموا الطريق لتحقيقها . رغم هذا ، ورغم أنهم يحاولون الرجوع بالتصوف إلى سيرته الأولى حسب فهمهم الخاطىء فى الواقع ، فهم يعتبرون لونا من رد الفعل لاتجاه البسطامى والحلاج ومدرسة الحلاج ، فالحلاج الذى باح بالسر فصلب على حد الشريعة لا بد له من رد فعل من نوع آخر غير ما رأيناه فى التصوف السنى الخالص وهو ما نراه لدى أهل الملام الذين يتخذون الوجه الآخر للتقية الشيعية التى لم يصطنعها الحلاج . ولما كان فى اتجاه أهل الملام ألوان من السلبية القاتلة للنفس ، المحتقرة لها المزدرية لكل ما تقدم فى إعلانها وإسرارها ، وفى صور من التشاؤم العنيف — لما كان هذا كذلك ، فإن نظرية أهل الملامة من النظريات الخارجة المنفصلة عن الدوائر الإسلامية الخالصة كما نعتقد ، وكما سنرى فى عرضنا المقارن . ومن هنا نرى أن أستاذنا الدكتور (٢)

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ص ٣ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى الملاميه (٢٤ / ٢٥ — ٢٩) وأنظر الغزالى أحياء علوم الدين جـ ٣ / ١٦ — ٢٢ وأنظر واصف غالى :

Wacef Ghali, La Tradition Chevaleresque des Arabs. P8-22 Paris 1919.

الذى يؤكد أن أصول الفروسية الغربية أخذت عن الفروسية والفتوة العربية عن العرب فى فلسطين ومصر خلال الحروب الصليبية وعن عرب الأندلس .

قد تغالى بعض الشيء حين دافع عن إقبال الفتيان على التصوف بمعناه الملامى السلبى القاتل لنزعات الحس ، واعتبر ذلك لونا من ألوان الفتوة . وصحيح أن فى قتل نوازع الحس شجاعة كشجاعة المنتحر الذى يجهز على نفسه ، ولكنها ليست فتوة إيجابية بمعناها العربى الإسلامى على أية حال .

إن أهل الملامة ليست لهم كتب مؤلفة ، وكل ما أثر عنهم رسالة أبى عبد الرحمن السلمى التى كان فضل نشرها لأستاذنا الدكتور عفيفى [1] . وليس لهم بعد ذلك إلا أشتات من الأقوال المبعثرة فى تراجم الطوسى والكلاباذى والقشيرى والمكى وأبى حفص السهروردى ، والهجويرى ثم ابن عربى الذى كان أول من رفعهم إلى مقام الولاية السامية [2] . أما الأشتات المبعثرة فى كتب الطبقات فلا تخرج عن تأثرها أو تشابهها مع السلمى فى رسالته عنهم . ومع هذا فقد أكد الدكتور عفيفى فى دقة أن السلمى لم يصور مذهب الملامية (بالصورة التى يرتضيها الباحث المتعطش لمعرفة هذا المذهب ، وإن نجح إلى حد ما فى تأليف طائفة من الأصول تبلغ نيفاً وأربعين أصلاً تكفى لتمييز أهل الملامة عن غيرهم من رجال التصوف المعاصرين لهم ، كما تضع حداً فاصلاً بين تعاليم الملامتية الأولين ومذهب الملامتية المتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى أحط درجات الفساد والتدهور) [3] . ونحن نرى أن فى جذور تعاليم الملامتية اتجاهات خاطئة أعانت على التدهور الذى هرع إليه المتأخرون من أهل الملامة فى أحط دركات الفساد ، خلاصة مذهبهم (١) إعلاء مكانة النفس اللوامة ، ربطاً منهم وتحقيقاً وتطبيقاً منهم حسب فهمهم للآية الكريمة (ولا أقسم بالنفس اللوامة [4]) . من هنا أكد الدكتور عفيفى أنه

---

(١) نص رسالة السلمى منشورة فى كتاب الدكتور عفيفى (الملامتية) ص (٨٦ — ١٢٠)والأصل المخطوط فى دار الكتب المصرية(١٧٨ مجاميع تصوف ولها نسخة ببرلين رقم (٣٣٨٨) .
ولهانسخة بالجامعة المصريةمصورة ٢٦٠٣٦ ونسخة بالمتحف البريطانى مخطوطة رقم (٧٥٥٥)

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية حـ ٢ / ٢١ ، جـ ٣ / ٤٤ — ٤٦ .

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامية ص ٦ .

(٤) آية ٢ من سورة القيامة ٧٥ .

ليس ببعيد أن يكون اسم الملامتية متصلا ببعض آيات القرآن . وتوكيد هذا قول القصار الملامتى إن الملامة (ترك التزين للخلق بحال ، وترك طلب رضاهم فى نوع من الأخلاق والأحوال ، وإلا يأخذك فى الله لومة لائم [١]) . وفى موقف أهل الملامة تناقض كما سنرى (٢) المراد باللوم لوم الملامى نفسه ، ولوم الناس إياه على مظهر ما يعمل مع الفصل بين الظاهر والباطن ، فالباطن ملوم من الملامتى ومزدرى هو وصاحبه فى نفسه ازدراءاً متصلا ، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ماتعارف عليه الدين والتقليد . ولاشك لدينا فى أن الفصل بين الظاهر والباطن هو الخلاف الأساسى بين المنهج الإسلامى السليم وأى منهج آخر من مناهج الفلسفات الصوفية وغير الصوفية . وحسبه أنه حد النفاق مكان كل انهيار وضياع كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية (٣) . الملامتى مطالب بألا يظهر عبادته وورعه وزهده أو علمه أو حاله ، وهو لايتكلم فى الإخلاص قدر مايتكلم فى الرياء ، ولايتكلم فى فضائل النفس قدر مايتكلم فى عيوبها . ونرى أن فى موقفهم تناقضا غريباً ، فهم لايتكلمون فى الإخلاص قدر مايتكلمون فى الرياء مع أن موقفهم من الفصل بين الظاهر والباطن هو الرياء ذاته ، وإن لبس نظرة صوفية جديدة باسم الملامة[٢] . أمر آخر يسمهم بالتناقض الواضح فهم يقولون على لسان فمذهب النظرية إن الملامة (ترك التزين للخلق بحال وترك طلب رضاهم) ، ثم يأتى بعد ذلك (وإلا يأخذك فى الله لومة لائم) والفقرة الثانية تهدم الأولى التى هى حقيقة المذهب ، فترك التزين للناس وترك طلب رضاهم تدعونا إلى التساؤل عما يقصد أهل الملامة متقدمين ومتأخرين عما فعلوه ليؤكدوا أنهم لايخشون فى الحق لومة لائم . مانوع عدم خشيتهم فى إظهار الحق وهم يخالفونه فى ذلك الحجاب الذى يضعونه بين الظاهر والباطن ؟ وما الإيجابية التى دعوا إليها ، وما أنباؤها ، وهم هاربون

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ١٢٣ — ١٢٩ القاهرة ١٩٥٣ وأنظر الرسالة القشيرية ٢٤ .

(٢) يغالط أهل الملامة فى وصف الرياء بأنه إظهار غير الحقيقة وليس إظهار غير مايبطنه الانسان والمعنى واحد لأن الحقيقة هى استواء الظاهر والباطن أو تحقق الباطن فى الظاهر على وجه أدق . (أنظر ص ١٠٠ من رسالة أهل الملامة)

كل الهرب إلى باطنهم الذى يلومون فيه أنفسهم على التقصير واتصاله ،وإيمانهم بأن الشر هو العالم وأن العالم شر لاخير فيه ، وإيغالهم فى التزامهم للحزن والكمد والتشاؤم ، حتى قال أبو بكر الواسطى ت ٣٢٠ هـ عند ماسئل عن مذهب أبى عثمان الحيرى ت٢٩٨هـ المطور الأول للمذهب الملامى) أنه مذهب مجوسى(١) ؟ وإذا كان محيي الدين بن عربى لم يأخذ بآرائهم بمعنى أنه لم يقلدهم فى مذهبهم فإنه قال إن مقامهم مقامنا ومقامهم كمال الطريق . وهو يضعهم فى أعلى درجات الواصلين ملتمساً سبباً آخر غير مانعرف لاحتجابهم عن الخلق وظهورهم فيهم بما ينطلق الناس بلومهم وتقريعهم . ذلك لأنهم كما يقول ابن عربى (لوظهرت مكانتهم من الله للناس لاتخذوهم آلهة ، فلما احتجبوا عن العامة بالعادة انطلق عليهم فى العادة ما ينطق على العامة من الملام فيما يظهر عنهم مايوجب(٢) ذلك) . ولاشك من تهافت رأى ابن عربى لأنه يتكلم عن شيء غير ملحوظ أو مشاهد فهو فى علم الله يحكم على مانراه بما لا يمكن أن نراه ولا ندركه ، ثم هو يفرض فرضاً غير متحقق ليؤكد حكماً موضوعه واضح مشاهد . فإذا رجعنا قليلا إلى الحلاج وجدناه يشيد بفتوته وفتوة إبليس وفرعون إن صحت صفة الفتوة عند هؤلاء وهى لم تصح ، كما لم تصح لدى أهل الملام ، وخاصة عندما تطور المذهب إلى طريق الانحدار والفساد بعد الفصل الكامل بين الظاهر والباطن . نقول إن فتوة الحلاج التى يزعمها مع أبليس وفرعون نرى نموذجها لدى أهل الملام فى الأصل المذهبى الممسك بخناق النفس القاتل لنوازعها ، والمتشائم تشاؤماً مطلقاً . وإذا كان الحلاج لم يؤمن بالتقية الشيعية وباح بالسر كما يقول الصوفية فقتل ، فقد آمن الملامتية بنموذج التقية الشيعية فى صورة أخرى هى البعد والترك للتزين للخلق ، والبعد والترك لطلب رضاهم ، لا التقية فى صورتها الشيعية التى تتستر وتتدرع بالصبر والمداراة لأولى الأمر حرصاً على رسالة الدين وحفاظاً للنفس للمستقبل

---

(١) القشيرى / الرسالة القشيرية ٣٢ ويرويها الكلاباذى على لسان أبى بكر القحطى والموضوع واحد : التعرف ص٧٠ وأنظر الدكتور عفيفى هامش ص ٤٢ الملامتية .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية جـ ٣ / ٤٦ وجـ٢/ ٢١ .

المنتظر(١) . ومن هنا نجد خطأ زميلنا الأخ الدكتور كامل الشيبى(٢) الذى قرر أن للملامتية متأثرون بالشيعة فى تشاؤمهم وأحزانهم رغم أنهم لم يقولوا برجعة أو عصمة أو اتحاد أو حلول . فالواقع أن الحزن الشيعى له سبب غير حزن أهل الملام لأن الحزن الشيعى يستمد أساسه من مأساة أهل البيت لدى الأئمة على والحسين وزيد ويحى وغيرهم رضى الله عنهم . أما حزن أهل الملام فيستمد وقوده من عنف لوم النفس أو ازدرائها واتصال مراقبتها فى اليقظة والنوم . أما ربط التشاؤم بهذا الحزن هنا وهناك فخطأ آخر وقع فيه (الشيبى(٣)) . فإن الحزن الشيعى كانت فيه إيجابية متفائلة تتخذ من التقية درعاً وسلاحاً على أمل الانتظار ولو لدى المهدى المنتظر . ولكن الحزن الملامتى متشائم مغلق وقد يكون أعنف وأعمق ولكنه حزن مظلم قاتل متشائم غاية التشاؤم ، فإذا كانت هناك نقطة التقاء بين أهل الملامة والشيعة فربما كانت فى مفهوم التقية رغم اختلاف المفهوم بين أهل الملام والشيعة فيها (٤).

فإذا عدنا الى السلمى فإننا نجده أوضح من ابن عربى المتحمس المدافع بغير دليل معقول . السلمى(٥) يعتقد (ان الله زين بواطنهم بالقرب والاتصال به فلم يكن للافتراق إليها سبيل) (وقد غار الحق عليهم لئلا يعرف الخلق أحوالهم فأظهر للخلق من صفاتهم الظاهرة التى تدل على معنى الافتراق لكى يسلم لهم حالهم معه تعالى ، وجعل من اسنى

---

(١) القشيرى : باب الفتوة / ١٠٥ من رسالته وأنظر أيضا المجلسى : بحار الأنوار ج ١٧ / ٨٦ — ٨٧ ، والكافى للكلينى ص ٤٠٠ .

(٢) و (٣) كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع — رسالة الماجستير فى الفلسفة الإسلامية بإشراف الدكتور أبو العلا عفيفى — مكتبة كلية الآداب الإسكندرية مخطوطة ورقة ٢٣٦ وقد نشره أخيراً .

(٤) أخطأ الأستاذ (فيليب حتى) أيضا فى تاريخ العرب ج ٢ / ٥٢٩ حين اعتبر الخوارج من الآخذين بالتقية الشيعية والخطأ واضح كبير من المؤلف لأن — الخوارج كانوا سافرين فى خروجهم أشد السفور لا تقية لديهم .

(٥) نص رسالة السلمى عن الملامتيه ص ٨٧ من كتاب الدكتور عفيفى .

أحوالهم ألا يؤثر باطنهم فى ظاهرهم لئلا يفتتن بهم الناس . .) ولاشك أن السلمى فى وضوحه يؤمن بالفصل بين الظاهر والباطن بالمعنى الملامى ، كما يؤمن بأنه لاضرر من خلاف الظاهر مع الباطن أوعدم اتساقه معه ، وذلك ولاشك يناقض الأصول السنية فى التصوف والأصول عامة أما توكيده أن الله غار عليهم لئلا يعرف الخلق أحوالهم معه ، فهـذا نوع من الشطط الصوفى الذى أنكره الصوفية أنفسهم وعلى رأسهم الجنيد والغزالى فيما سبق أن فصلنا فيه فى مكانه . وأما توكيد السلمى عدم تحقق باطنهم أو ظهوره فى ظاهرهم لئلايفتتن الناس بهم فهو مافسره ابن عربى بقوله إن الله لوأظهر مافى بواطنهم لاتخذهم الناس آلهة ، وفى هذا وذاك غاية الشطط والشطح .

فإذا تركنا السلمى وعدنا إلى شيوخ أهل الملامه نجد أبا حفص النيسابورى شيخ الملامتيه فى خرسان ت ٢٧٠ هـ على سبيل المثال يقول عن أهـل الملام إنهم (قوم قاموا مع الله على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ماهم فيه وكتموا عنهم محاسنهم ، فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على مايعرفونه من بواطنهم فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع الغيوب وتصحيح الفراسة فى الخلق وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم بإظهار ما كان منهم فى بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها والإظهار للخلق مايوحشهم ليتنافى الخلق عنهم ويسلم لهم حالهم مع الله[1]) . وما ذكره ابو حفص النيسابورى لا يزيد عمارواه عنهم السلمى سوى أن اباحفص يوضح من الأسرار الاطلاع على أنواع الغيوب تلك الأسرار التى لوظهرت فى عالم الظاهر لاعتبرهم الناس آلهة كما يقول ابن عربى ، أوخوفا من أن يفتتن بهم الناس كما يقول السلمى أو ليسلم حالهم مع الله كما يقول ابوحفص النيسابورى على التقاء سواء بين ابن عربى والسلمى وأبى حفص فإذا قارنا بين استعمال

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية . ١١٥ ومابعدهاوتاريخ بغداد ج١٢ / ٢٢٠ — ٢٢٢، واللمع الطوسى ١٠٨ ، ١٨٨ وطبقات الشعرانى ج ١ / ٧٠ وأنظر رسالة السلمى عن الملامتيه ٨٨ / ٨٩ .

لفظ الملامتيه عند السلمى وابن عربى نجد واضحا أن السلمى[١] يعتقد أن غير الملامتى يتم ظاهره عن باطنه وتظهر عليه كتمان أسراره كما فعل الحلاج لما لم يجد حرجا فى إظهار دعواه، بينما الملامتى يحرص على كتمان أسراره فيما بينه وبين ربه ، ولهذا فلا دعوى له .
ونجد فى مقارنة السلمى سذاجة واضحة فهو لا يفرق بين الملامتى وغير الملامتى الا من ناحية البوح وعدم البوح ، والمضمون واحد فى رأيه فالحلاج باح بما أحس وشاهد ، وأهل الملامة أحسوا وكشفوا الأسرار ولكنهم لم يبوحوا . هنا تشابه المضمون واختلف التعبير . باح الحلاج وكتم أهل الملام . فما وجه الرعونة ؟ هل هى البوح فقط أم هى إعلان الحلول أو الاقتراب من الحلول ؟ إن السلمى يؤكد أنهم لم يقولوا بالحلول ؟ فهل كتموا ذلك ولم يبوحوا به حفاظا منهم على الأسرار، ليؤكدوا أن من الرعونة البوح كما باح الحلاج الذى يؤمنون بما قال فى باطنهم ولكنهم فى ظاهرهم لا يبوحون بما فى ذلك الباطن ؟ أن السلمى فى الواقع متناقض وغير دقيق فى هذا المجال من المقارنة . ثم ما مكان الغزالى وأرباب التصوف السنى قبل الغزالى من روى عنهم السلمى كالجنيد والمحاسبى ؟ ما مكان أمثال هؤلاء فى باطنهم وظاهرهم ، وباطنهم وظاهرهم على سواء مع اختلاف المنهج والاتجاه بالنسبة للحلاج ومدرسته ممن يتم معه ظاهرهم عن باطنهم ؟

هذا عن السلمى فى مقارنته بين الملامتى وغير الملامتى من المتصوفة . أما رأى ابن عربى[٢] فهو لإيمانه بوحدة الوجود ووحدة الأديان يميل إلى التعميم فيطلق أهل الملام على العارفين فى كل زمان ومكان قبل وبعد ظهور هذا الاسم وتلك الصفة . فهو كما يرى (اسم لصنف من أهل الله يعيشون فى كل زمان ومكان ، وليس مواطنهم خرسان أو نيسابور ، ولا شيخهم حمدون القصار ، ولا أبو حفص اليسابورى ولا أبو عثمان الحيرى ، فإن منهم الخراز والبسطامى والجيلانى) وليس هذا فقط عند ابن عربى ، بل يعد نفسه منهم ، وليس هذا فقط بل إن النبى (صلى الله عليه وسلم) فى نفس المقام لأنه مقام

(١) السلمى : رسالته عن الملامتية المخطوط ورقة ٢٣٩ المطبوع المنشور ص ٨٨ / ٨٩ .
(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٢ / ٢١ ، ج ٣ / ٤٤ .

(دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى[١]) ولاشك أن فى تعميم ابن عربى نظرا غير دقيق وغير سليم لاختلاف النظريين الصوفيه وبعضهم البعض من جهة ولاستناد ابن عربى فى رأيه على مذهبه هو فى وحدة الوجود الذى يدخل فيه حتى من سبقه من الصوفيه على الاطلاق فإذا نظرنا إلى موضوع المقارنة عن ابن عربى وهم أهل الملام فالمعروف أنهم لم يتكلموا عن الحلول أو الاتحاد أو شىء يقترب من وحدة الوجود ، ومع ذلك فابن عربى يعزلهم حتى عن مخطط مذهبهم الأساسى فى مراقبة النفس واتصال لومها ومحاسبتها[١] ، وفى هذا مافيه من التناقض .

إن جوهر نظرية الملامة يتضح فى مبدئهم القائل بأنه لايستحق اسم الفتوة وهى روح تعاليمهم إلا (من كان فيه اعتذار آدم ، وصلاح أو صلابه نوح ، ووفاء ابراهيم ، وصدق اسماعيل وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد (صلى الله عليه وسلم) ورأفة أبى بكر وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم على ، ثم هو مع هذا كله يزدرى نفسه ويحتقر ماهو فيه إنه شى ولا آنه حال مرضى) . والسؤال الذى نسأله هنا : لماذا يعود الملامتى بعد محاولة جمعه هـذه الصفات الكريمة العزيزة كلها أو بعضها أو شىء منها ؟ لماذا يعود الملامتى فيزدرى نفسه ويحتقر ماهو فيه ، وقد كان من الواجب عليه أن يحترمها من أجل تشبهه باخلاق الله فى هؤلاء على الأقل ؟ هل يقصد المذهب الملامتى أن أى أحد من رجاله مهما بلغ من السعى فى جمع شىء من هذه الصفات فسيعود بالفشل ؛ وأن هذا يدعوه إلى ازدراء نفسه ليأسه من الحصول على شىء من صفات الكمال لدى هؤلاء ؟ أم يقصد المذهب كبح جماح الغرور أو الزهو النفسى لتمضى فى طريق الكمال ؟ إن كان يقصد اليأس ، وبالتالى يتعمد ازدراء أعمال النفس مهما عظمت أو اكتملت ، فهى دعوة قاتلة منحرفة عن المنهج الإسلامى المتفائل

---

(١) الآية رقم ٨ من سورة النجم (٥٣) .

(٢) إبن عربى الفترحات جـ ٣ / ٤٥ وأنظر الدكتور عفيفى (الملامتية) .

الداعى إلى التخلق بأخلاق الله ، المثنى على قوى الخير فى النفس والعالم، الواثق من هـذه القوى وتحريكها فى إيجابية لعمران النفس بالإيمان والحياة بالعمل الصالح . وإن كان يقصد مجرد كبح جماح غرور النفس اوزهوها ، فهـذا أمر جميل حقا ، ولـكن لايجب ازدراء النفس واتصال هذا الازدراء ، ولايجب التشاوم المتصل ، اودعاء أن العالم شر لاخير فيه . من هنا نجد أن مخطط المذهب يدعو إلى التراجع فى الواقع فى سلبية قاتلة للنفس وللحياة ، كما يدعو إلى انحراف بالمنهج المتقدم إلى الوراء . ومن هنالا نوافق أستاذنا الدكتور ابو العلا[١] عفيفى على نسبة اسم الفتوة على الإطلاق لا إلى أهـل الملام ولا إلى الحلاج الذى يقول عنه (إن الفتوة واضحة حقا عند الحلاج و لـكنها أوضح عند الملامتيه) إلا اذا وصفنا المنتحر بالفتوة . والواقع كما نراه أن الحلاج وأهـل الملام دعوا إلى الانتحار مع اختلاف الاتجاه . الحلاج انتحر حين قـدم رقبته راضيا لسيف الشريعة — وأهل الملام انتحروا ودعوا إلى الانتحار حين دعوا إلى قتل النفس بازدرائها وحين دعوا إلى التشاؤم المطلق والإيمان بأن العالم شر لاخير فيه على الإطلاق .

فإذا عدنا إلى أصول المذهب الملامى قبل ظهور رجاله المعروفين فاننا نجـد بذورا قديمة نمت وترعرعت فى أرض الزهد الإسلامى منذ منتصف القرن الثانى الهجرى . وقد حدد هذه الفـكرة فى دقة الأستاذ الدكتور عفيفى[٢] حين ذكر أن لحركة الفتوة أثر مبدئيا مباشرا لدى أهل الملام . يأتى بعد ذلك دور ابراهيم أدهم ت ١٦٠ ﻫ ومـدرسته فى المبالغة فى الزهد والخوف واعتبار التصوف والزهد أمرا باطنيا خالصا لاتهمه المظاهر الخارجية ولاتؤثر فيه محاربة الطقوس والأشكال الدينية والتقاليد التى عظم أهل الشام أمرها ، ولم يعظم أهل خرسان أوفارس أو العراق أمرها أو بعض أمرها كما نعتقد . ثم توسيع وتعميق فـكرة المراقبة النفسية لدى المحاسبى الصوفى السنى (ت ٢٤٣ ﻫ)

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى الملامتية والفترة ٢٧ — ٢٩ وأنظر ماسينيون :
Massignon Recueil d1s Textes Médits P69.

(٢) الدكتور أبو العلا ٣٠ — ٣٤ — ٤٧ — .

لابغال فيها لذى أهـل الملام ، ثم الـكمد الذى أحله ابراهيم من أدهم محل الحزن ، والخله التى أصبح معناها رضاء الله المتصل عن الصوفى دون اعتبار للمظهر الشكلى للعبادات والاسراف فى فهم معنى التوكل إلى درجة انـكار التـكسب لدى شقيق البلخى ١٩٤ هـ ومحمد بن الفضل البلخى الصوفى السافى ت ٣١٩ هـ (١)) — فاذا أردنا معرفة أشهر أهل الملام الذين قعدوا المذهب من بدايته الحقيقية فى منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع فإننا نجدهم على وجه التصنيف الاجمالى طبقات ثلاثا : الأولى : يمثلها أبوحفص نيسابورى ت ٢٧٠ هـ ، وحمدون القصار ت ٢٧١ هـ) وابو عثمان الحيرى ت ٢٨٩ هـ والحيرى أشهر الطبقة الأولى . الثانية : ويمثلها أتباع ابى حفص والقصار والحيرى وأشهرهم محفوظ النيسابورى ت ٣٠٣ هـ ، وابو الحسين الوراق ت ٣٢٠ هـ ومحفوظ النيسابورى متطرف فى اتهام النفس فى الموافقات والمخالفات (٢) بينما الوراق يمثل صوره فذة للتصوف السنى الذى يرى الخلاص فى استواء الموقف بين الباطن والظاهر ولهذا أفردناله جانبا خاصا فى التصوف السنى رغم أنه من أهل الملام (٣) . الثالثة : أما الطبقة الثالثةوالأخيرة فقد عاشت مع القرن الرابع الهجرى بعد أن تجاوز المذهب نيسابور إلى مـكة وبغداد لدى أبى عمر الزجاجى ت ٣٤٨ هـ ، وابى الحسين بن بندار ٣٥٠ هـ وابى الحسن بن سهل البوشنجى ت ٣٤٨ هـ ،وابى يعقوب النهرجورى ت ٣٣٠ هـ ، ولـكن اشهرهم محمد بن أحمد الفراء ٣٧٠ هـ الذى أكمل التطور الملامى فى تعمد المخالفة وجلب الازدراء لااللوم فقط من الناس .

---

(١) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى تاريخ وفاة البلخى محمد بن البلخى على أنه ٢٤٣ هـ — و الصحيح أنه ٣١٩ هو قد كشفنا الغطاء عن هذا المتصوف السلفى فى مـكانه من كتابنا (أنظر طبقات السلمى ٢٠٨ / ٢١٢ / ٢١٦ . وأنظر طبقات الشعرانى ج ١ / ١٠٦ ، والرسالة القشيرية ص ٢١ وصفة الصفوة ج ٣ / ١٣٨ . والطوسى فى اللمع ص ٥٨ .

(٢) طبقات السلمى ٢٩٩ — ٣٠١ القاهرة ١٩٥٣ المخطوط و ٦١ ب .

(٣) السلمى الطبقات ٣٠٠ — ٣٠١ هـ المخطوط و ٦١ ب ، ٦٨ ا وأنظر عن الوراق: لابن الأثير البداية والنهاية ج ١١ / ١٦٧ وطبقات الشعرانى ج ١ / ١٢ — وابن الجورى المنتظم ج ٢/ ٢٤٠ — .

فإذا ألقينا الأضواء على هذه الطبقات الثلاث لنتعرف على خط التطور تجد لدينا أبا حفص النيسابورى (ت ٢٧٠ هـ) أشهر رجال الطبقة الأولى . من كورد أباد على باب نيسابور فى الطريق إلى بخارى . ذكر أبو نعيم (١) أن أستاذه كان عبيد الله الآباوردى وذكر الشعرانى(٢) من شيوخه عبد الله المهدى وهو نفس الأباوردى ؛ وروى الخطيب البغدادى(٣) أن أبا حفص لما رحل إلى بغداد (اجتمع إليه من كان بها من مشايخ الصوفية وعظموه وعرفوا له قدره ومحله .) ولكن أشهر رجال الملامة على الإطلاق هو حمدون القصار (أبو صالح حمدون بن أحمد بن عماره المعروف بالقصارت ٢٧١ هـ معاصر لأبى حفص ، والقصار كان أحد علماء الفقه على مذهب الثورى ، وأشهر أساتذته سالم الباروسى من كبار مشايخ خراسان وأبو تراب النخشبى (٢٤٥ هـ) والقصار هو المؤسس الحقيقى لمذهب الملامة ونظرية الملامة فالسلمى(٤) يصفه بأنه « شيخ الملامة بنيسابور ومنه انتشر مذهب الملامة) . وخلاصة رأى القصار وأبى حفص فى المذهب أن زهد الباطن هو الزهد الصحيح لازهد الظاهر ، والجديد فى الطبقة الأولى من المذهب أبو عثمان الحيرى ت ٢٩٨ هـ أحد اتباع أبى حفص وزوج ابنته ، وقد قعد الحيرى روح التشاؤم الملامى فى أن العالم شر لا خير فيه ، وهو فى هذا يتفق مع القصار فى اتجاهه ، ويوجب لهذا الحزن والكمد ورؤية التقصير فى جميع فعاله وازدراء النفس فى كل ماتقصدواتهامها المتصل بالتقصير .

وقد كان الحيرى أكثر شيوخ الملامة أتباعا وأنصارا ومريدين وأبعدهم أثرا خارج نيسابور وداخلها — كما كان سبباً أيضاً فى حملة أبى بكر الواسطى ت ٣٢٠ هـ (كما ذكرنا) حين وصف المذهب بالمجوسية وقصة ذلك (٥) أنه لما دخل الواسطى نيساور سأل أصحاب

---

(١) أبو نعيم حلية الأولياء جـ ١٠ / ٢٢٩ — .

(٢) طبقات الشعرانى جـ ١ / ٧٠ — .

(٣) البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٢ / ٢٢١ .

(٤) السلمى : الطبقات ١٢٣ — ١٢٩ .

(٥) القشيرى / ٣٢ — .

أبى عثمان بماذا كان يأمركم شيخكم فقالوا كان يأمرنا بالطاعات ورؤية التقصير فيها فقال أمركم بالمجوسية المحضة . هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها) . ويظهر من اتجاه الحيرى أمران[١] (١) وضعه لمذهب العبودية سعيا وراء توكيد الفتوة وذلك بالتضحية بالنفس ، فالفتى الذى اتخذ التضحية بالنفس وإيثار الغير عليها مثاله الأعلى هو الملامتى المستكمل كل صفات العبودية (٢) تقعيده لمذهب التشاؤم المفضى إلى الكمد المتصل ذلك الاتجاه الذى أثار عليه الواسطى وغيره ،وليس من المستبعد كما يقول الدكتور[٢] عفيفى أن يكون مصدر هذا الاتجاه هو الينبوع الهندى الزارادشتى الذى لا يشع فى طريقه أى تفاؤل أو أمل فى التفاؤل .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثانية : فالجديد فيها أنه بينما يتجه محفوظ النيسابورى إلى الاسراف فى اتهام النفس فى الموافقات قبل المخالفات نجد الوراق يتجه اتجاهاً سنيا سليما ينفصل به عن الاتجاه الملامتى ويستقيم بذلك مع المنهج الإسلامى كما ذكرنا فى باب التصوف السنى .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثالثة بعد أن تجاوز المذهب الأمصار الإسلامية فإننا نجد تطور الفكرة الأساسية فى الحرب المتصلة التى لا هوادة فيها ضد النفس ورعونتها ووبائها والعمل على كتمان حسناتها ـــ هذه الفكرة الأساسية قد توسعت فى تطورها حتى جاء الفراء ت ٣٧٠ هـ ومن تبعه فتعمد والمخالفة والظهور فى الناس بالمظاهر التى تستوجب السخط لا اللوم فقط ، وأصبح الشطط والإيغال فى سخط الناس وجلب ازدرائهم عمدا كتنمية لخطط المذهب هو التيار الشامل حتى انحدر الاتجاه انحدارا تاما فى هوى الإباحية .

---

(١) حلية الأولياء جـ ١٠ / ٢٤٤ .

(٢) الدكتور عفيفى : الملامتية ٤٤ حاشية : ذكرنا أن الحكيم الترمذى قد هاجم هذا الأصل الملامى من وجهة نظره فى حديثنا عنه لدى مدرسة الحلاج .

أما جيد الدكتور عفيفى فواضح فى تحليله لأصول المذهب من الناحية العملية والنظرية . وقد أكد فى تحليله أن أساس المذهب عملى ، وأنه من السهل أن نستخلص هذا الأساس أكثر مما نستخلص الأساس النظرى الذى تستند اليه هذه الآداب والقواعد، وان نجدها فى الكلام عن النفس والقلب والسر وحال الترقى الصوفى . ولكن ما الأساس النظرى الذى يستند اليه الأساس العملى ؟ لا أساس إلا التشاؤم وهو القاعدة التى انبنى عليها المذهب فى اذلال النفس وتذليلها وتحقيرها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة ، وليس هذا فقط بل ونسبة الشر لها كمصدر ثابت .! وكما أنكر أهل الملامة على النفس عدم الزهو أو الشعور بالثقة فى تحقيق أى عمل أو اكتمال تنفيذ أى أمل ، فقد غالوا فى إنكارهم على النفس أى شعور بالفرح حتى بالطاعة والاقتداء الحسن ، وعدوا ذلك من الشرك الخفى . بل أن أبا حفص وهو من الطبقة الأولى الذين أسسوا المذهب وقعدوه أقر البكاء ودوامة واتصاله . وجاء الحيرى بعده مباشرة فتشدد أكثر من أستاذه أبى حفص ، فرأى أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، وأكد فى تفلسفه أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ،لأنه بمثابة السلوى والعزاء (لأن التسلى عن الأسف بالبكاء يقطع مداومة الأسف ، ومداومه الأسف[١] واجبة). ولا شك أن الغزالى كان موفقا كل التوفيق حين أزال كل هذا التشاؤم الملامتى وأحل محله السعادة الروحية التى يتذوقها الصوفى حال قربه من الله وأنسه به عندما يدرك فى عباداته ومجاهداته معنى الربوبية ، ويعرف معنى وحقيقة التوحيد ، وهى السعادة التى يرى الغزالى أنها وليدة هذه المعرفة (٢) .

فإذا وقفنا مع صلب المذهب فى إذلال النفس وجدنا مدى انحرافه عن المنهج الإسلامى

---

(١) السلمى : نص رسالة الملامتية ٩٧ — ٩٨

(٢) الغزالى . أحياء علوم الدين ج٣ /١٩ وما بعدها .

فقد ذهبت النظرة الملامية[١] إلى معارضة النفس فى إصرار وعناد : فى الإعلان عن سيئاتها، واخفاء حسناتها استجلابا لإيذاء الناس وازدرائهم وسخطهم وليس لومهم فقط . فإذا أقبلت النفس على الناس عمل أهل الملام على تنفير الناس منهم سعيا لسلامة حالهم مع الله ، واذا استحسنت النفس فعلا عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن اليه ، واذا رأت القبيح من أفعال عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن اليه ، وإذا رأت القبيح من أفعال الغير عمدوا إلى تحسينه ، حتى أنهم تعمدوا الجلوس إلى من يحقرهم والنفور ممن يكرمهم ، والسؤال لمن يمنعهم والبعد عمن يرضيهم . فهل هذه فتوة ؟ وهل هذا اقتداء واتباع المنهج الإسلامى ؟ أم آخر هو هذه النظرة الجبرية المتطرفة التى تزعم أن الطاعة مرض إذا افهمت على أنها وليدة اختيار ، وأن نسبة الطاعات إلى العبد نوع من الشرك الخفى ، لأنها عندهم بمثابة الاعتراف بوجود إرادة ما للانسان ، وليست للانسان أية إرادة إطلاقا فى رأيهم . فهم عند أنفسهم وفى رأيهم بالنسبة لغيرهم لا حركة ولا سكون ولا اختيار إلا بفعل الله (وفى الحقيقة المحرك والمسكن والمختار هو الله[٢]) . وفى هذه الجبرية قضاء على كل مسئولية إخلاقية ودينية واجتماعية ولاشك ، وفيها سلب قاتل لوجود النفس وارادتها وعلمها ووصمها بكل قبيح وانكار كل فكرة تخطر لها حتى فكرة حب الله أو السعى نحوه ، ووصل كل شىء يجىء عن النفس بكل شر وكل إثم وكل رياء . . وفى هذا وذاك انحراف عن المنهج الإسلامى .

فإذا كان لنا أخيرا أن نبحث عن مكان فتوتهم المزعومة تلمسناها فى أنهم أظهروا أوحاولوا إظهار إخلاصهم لله تحت غطاء من الحرية الدينية المصطنعة والفصل بين الظاهر والباطن ، وتلمسناها فى أنهم كانوا يهرعون إلى كل مايثير الازدراء والاحتقار لمسلكهم، وما يجر عليهم مذمة الناس لهم ، ولا يثير نظرة حمد لسلوكهم أو فعلهم فى اجتماعهم أو

---

(١) الدكتور عفيفى ص ٥٨ والنص الملامى ١٠٣ — ١٠٤ من الكتاب .
(٢) الدكتور عفيفى ص ٦٠ — ١٠٣ — ١٠٥ .

افتراقهم مع الناس ، وفى أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم (١) . فإذا كانوا يفلسفون فتوتهم على أساس الازدراء فيفلسفون فكرة ازدراء الاحتقار ، فقد يكون هذا من الفتوة فى ذاتها ولكن ما قيمة الفتوة فى ذاتها ، وهم لا يقصدون الفلسفة فى ذاتها والتفلسف فى ذاته ؟ إن لهم منهجا موضوعيا أساسة التشاؤم ، مخططه الكمد المتصل والحزن اليائس العنيف فى يأسه ، القاضى على كل شعاع من أمل فى خيرية النفس وارادتها واختيارها وتمييزها . فإذا أكدنا مع المنهج الإسلامى أن الفتوة الصحيحة هى إستقامة الباطن والظاهر كما يقول الغزالى أو أستواء السر والعلن كما يقول أيضا — كان لنا أن نحكم بأن اتجاه نظرة الملامة فى روحه ومنهجه غير إسلامى ، ولهذا أدخلناها ضمن الدوائر المنفصلة عن المنهج الإسلامى .

---

(١) جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام الترجمة العربية ١٤٨ وانظر الدكتور عفيفى الملامتيه ص ٥٦ .

الفصل الرابع

نظرية الاتصال الفارابية الصوفية

(٣٣٩ هـ — ٥٩٥ هـ)

أن الفلسفة الاسلامية لدى المدرسة المشائية فى الاسلام قامت فى اتجاهها الاساسى على التوفيق بين الفلسفة والدين لاصطدام الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ، وكان المنهج هو الربط بين الدين الذى مصدره الأساسى الوحى ، والفلسفة التى لاتؤمن بغير العقل ، حتى وصلت المدرسة المشائية فى الاسلام لدى ابن رشد إلى ماسماه بالحدس العقلى (١) فى نظريته فى المعرفة .

لاشك أن خلط الفلسفة بالدين محاولة اخضاع الدين للعقـل ، أو تأديب العقـل بالدين كما يقول الغزالى — لاشك أن هذا مزج النظريات بتيار صوفى عميق كان قوامه نظرية الاتصال بالعقل الفعال أو نظرية السعادة بالاتصال بالعقل الفعال . وقد كان لهذه النظريه أثرها الضخم فى جميع الدوائر الفلسفية العقلية والذوقية صوفية وغير صوفية . عند من اعتمدوا فى نظرياتهم على العقل وحده ، أو على الذوق وحده ، أو جمعوا بين العقل والذوق معا فى المرحلة الأخيرة . لقد كانت نظرية الاتصال حقا نظرية اخلاقية فى أساسها ، ولـكنها تحولت لدى المشائية فى الإسلام إلى بحوث صوفية عميقة . ويؤكد استاذنا الدكتور ابراهيم بيومى (٢) مدكور أنه لايخلو مذهب فلسفى فى القديم أوالحديث

---

(١) الدكتور محمود قاسم : النفس والعقل / ٦ (المقدمة) .

(٢) الدكتور ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧ /٣٥/ ٣٦ .

من النزعات الصوفية (حتى أرسطو الذى كان واقعيا فى بحثه ومنهجه ، ورجل مشاهدة وتجربة فى ملاحظاته واستنباطاته قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والالهام ، ووضع فى قمة الاخلاق فضيلته العقلية التى هى أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية) لهذا لا يمكن دراسة نظرية الاتصال بمعزل عن نظرية الاتحاد أو المدرسة الاشراقية التى جمعت فى الواقع بين مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابى . ان التصوف فى الواقع قطعة من مذهب الفاربى لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادى ثوفر . Carra de Vaux (١) وقد أثر هذا التصوف تأثيرا عميقا فيمن جاء بعده من فلاسفة الاسلام . وأخص خصائص النظرة الصوفية التى قال بها الفارابى : انها قائمة على أساس عقلى (فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت القائم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل) ، وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الأعمال البدنية فقط (بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات) — فالعقل (يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو فى أول أمره عقل بالقوة فاذا ماأدرك قدرا كبيرا من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلا بالفعل ، وقد يتسع مدى نظره ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى اسمى درجة يصل إليها الانسان وهى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام)(٢) . معنى هذا أن المعرفة الانسانية لدى فلسفة الفارابى الصوفية تمضى فى مراحل صاعدة ، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فاذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الانوار الالهية واضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم وحده يمكننا أن نربط

---

(١) كارادى فو .Carra de Vaux. Al Farabi. dans Encye de L'sslam II 57-9
وانظر الدكتور مدكور . فى الفلسفة الإسلامية ٣٥/٣٦ وانظر الدكتور مدكور أيضا
Madkour : La Place d' Al-Farabi P.9

(٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ١٩ — ٢٠

السماوى بالأرض ، والالهى بالبشرى والملائكى بالانسانى ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة عن طريق هذا الاتصال معنى هذا أن المعرفة الانسانية لايحصلها العقل باجتهاده فى الواقع ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الاعلى ، وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا أدراك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية(١) . من هنا ارتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة بل ارتبط أيضا بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية المتصلة بالقوى الروحية أو العقول المفارقة عند كل سماء حتى العقل العاشر المـــــو كل بالسماء الدنيا و العالم الأرضى كنقط الاتصال .

إن مذهب الفارابى الصوفى فى وجهته عقلى لأن الوجود الحقيقى للعقل ، والله وحده هو العقل المحض ، والسعادة الخالصة فى كمال الاتصال بالعقل الفعال ، وهى أن (تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما) (والسعادة هى الخير المطلق ، وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية ، وجنة الواصلين) (والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الانسان) (٢) . وتبد وهنا ملاحظتان خطيرتان الأولى أن مراتب العقول فى نظرية الفارابى تؤكد دعوى فورمس : Worms القائل بأن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الاسلامية(٣) . الثانية أن محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين وتشبثه

---

(١) الفارابى : المدينة الفاضله ٤٤ — ٤٥ وانظر الجمع بين الحكيمين ٢٣ .

(٢) الفارابى : المدينة الفاضله ٤٧ .

(٣) الفارابى : المدينة الفاضله ١٩ ـ ٢٠ وانظر هامش دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ١٦٥ القاهرة ١٩٥٤ .

العنيف بذلك أدى إلى وضع نظريته فى النبوة على أساس من العقل الفلسفى — ذلك أنه وضع النبوة فى المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسى وبين المعرفة العقلية الخالصة على على جسر القوة المخيلة . من هنا كانت الحقيقة العقلية عنده فى الواقع اسمى من الحقيقة الدينية رغم تغطيته ذلك برداء خداع أحيانا كثيرة بقول أن النبوة أعلى مرتبه يبلغها الانسان فى العلم والعمل . وقد جاء الغزالى فأقام صرحا ضخما من فلسفته لمهاجمة هذه الثغرة فى الفلسفة المشائيه كما رأينا معه . [1] وحسبنا أن نذكر قوله (أن النبى يستطيع الاتصال بالله مباشره أو بواسطة ملك من الملائـكة دون حاجة إلى قوة متخيلة خاصة أو أى فرض آخر من الفروض التى يفترضها الفلاسفة) [2] فاذا تتبعنا خطورة رأى الفارابى فى نظرية النبوة وجدنا أن ابن سينا وكثيرا من الشيعة وأخوان الصفاء قد تتلمذوا عليها حتى دخلت ساحة التصوف فى عقيدة إعلان شأن الأولياء حتى قاربوا الأنبياء بل حتى تجاوزوا مراتب الأنبياء وصارت الولاية اسمى من النبوة كما رأينا مع الحلاج ومدرسته التى أثرت فلسفة ابن عربى على أوضح صوره .

لو نظرنا إلى بناء الفارابى الفلسفى لوجدناه فى التطبيقات الفلكية والطبيعية أرسطيا وفى العرض أفلاطونيا وافلوطينيا .فهو يأخذ بنظرية الفيض الافلوطينى مع الخلق الأفلاطونى والعقول الارسطية سعيا وراء تلفيق مذهب يتفق أو يرضى العقيدة الاسلامية ، محاولا التوفيق بين المشائية والاسلامية وإن كان قد شوه معالمها الأساسية والجوهرية فى الواقع ومن هنا كانت ثورة الغزالى على المشائية عامة . إن الفارابى [3] كان اعتماده الأكبر على الربط بينه وبين أفلاطون فى كتابه الجمع بين الحكيمين ، وذلك فى مسائل إثبات الصانع وأمر المثل ، والعلاقة بين النفس والعقل .وقد شغل الفارابى بموضوع نظريته فى الاتصال

---

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨ ـ ٥٩ .

(٢) الغزالى تهافت الفلاسفة ٢٠ ـ ٤٠ .

(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان ج١٠٢/٢ وانظر القفطى تاريخ الحكماء ٢٧٧ وكشف الظنون لحاجى خليفة ج ٩٨/٣ ـ ٩٩ .

علما وعملا نخصها بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة بهذا الاتصال ، وأكد أنه تذوق هذه السعادة بنفسه ، ووصل إلى مرتبة الفيض والالهام « كما صنع افلوطين من قبل » وأنه حظى بذلك مرتين . أما هذان الكتابان اللذان خصهما بموضوع نظريته فى الاتصال فهما تحصيل السعادة والتنبيه على السعادة .(١) يقول الفارابى(٢) عن الروح القدسية الواصلة إلى درجة الاتصال (الروح القدسية لاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم ومافيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلاتعليم من الناس ، والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن) . الروح القدسية إذن واصلة ترى المغيب المحجب ، وتسمع الخفى المستور ، وتجاوز عالم الحس الملموس المسموع المشاهد إلى المشاهد الحقيقية والبهجة المتصلة . هذه هى نظرية الأتصال لدى الفارابى أو نظرية السعادة فى الاتصال ، التى عانى المستشرقون صعوبات فى تفهمها وشكوا من غموضها ، وعلى رأسهم المستشرق الأكبر ماسينيون(٣) ومنهم كارادى فو(٤) . ولا شك على الأطلاق من تأثر الفارابى المباشر فى نظريته بنظرية الجذب الأفلوطينية ، وهذان النصان المقارنان للفارابى وأفلوطين يؤكدان ذلك . يقول الفارابى(٥) (أن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق ، فلا تسل عما تباشره فإن ألمت فويل لك . وأن سلمت فطوبى

---

(١) الكتابان من طبع حيدر اباد ١٣٤٥ وانظر الدكتور مدكور فى الفلسفة الإسلامية ٣٩ وانظر الدكتور مدكور أيضا فى نصه الممتاز مكان الفارابى ص ١٥ — ١٦

(٢) الفارابى : الثمرة المرضية ص ٧٥

(٣) ماسينيون Archivesd. Hist. IIP.158 وانظر Encyc de L,sslam IIP.5 Carrade Vaux

(٤) المصدر السابق لكارادى فو .

ملاحظة . أكد ماسينيون أن التوفيق الفارابى أساسه التصوف لتقيد الفارابى بمعطيات الوحى كما أكد ان اعتماده على التجربة الصوفية تمهيدا سليما للاشراقية بعده . . المصدر السابق .
(on doit étre Theologienavant jétre Philosophel.)

(٥) الفارابى : الجمع بين رأى الحكمين ص ٣١ مع تحريفه الواضح فى النص .

لك وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملكوت فترى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً .) ويقول أفلوطين[١] رائد الفارابى فى نظريته (ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً فى ذاتى وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواى وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير ؛ وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الإلهى) . لكن هناك أثراً قبل ذلك على الفارابى ، ومن المعلم الأول أرسطو فى نفس النظرية فإذا كان الفارابى قد تأثر بأفلوطين فى جانب الجذب الأفلوطينى فقد تأثر بأرسطو فى جانب نظرية الخير الأسمى الأرسطية التى تضمنت نظرية الإتصال الفارابية . إن أرسطو الفيلسوف[٢] الواقعى مصدر من مصادر الجانب الصوفى فى الفلسفة الإسلامية ، فإن الأديمونيا ومعناها السعادة أطلقها أرسطو على نظريته فى الخير الأسمى . هذه « الأديمونيا » الأرسطية عماد لنظرية الإتصال الفارابية . وقد أكد ابن رشد[٣] الذى يعتنق نظرية الفارابى أن هـــــذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه ، وذلك أنه بعد أن وضح كيف يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة قال : « سنرى فيما بعد إذا كان فى مقدور العقل الإنسانى — ولو أنه غير مفارق ـ أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها ولما لم يف أرسطو بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا التساؤل الأرسطى . ويبدو الأصل الأرسطى واضحاً فى نظريةالفارابى فى قول أرسطو[٤] عن الخير

(١) أفلوطين دى‌بور : تاريخ‌الفلسفة‌فى الإسلام ١٦٥ الطبقة‌الثالثة ١٩٥٤ وانظر برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ـ ص ٤٤٩ ـ ٤٦٩ .

Aristotle de Anima P. III. the VII g.II,ehe II 88. (٢)

(٣) وسنرى خطورة تلك النقطة .Renan : Averroés. P184

* فى فلسفة أن رشد حين أكد أن العقل الفعال داخل النفس كما سنرى بعد قليل .

Aristle ; Erhiyue a Nic. gXch. VII. VIII (٤)

وانظر أيضا راسل Russel تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ (٢٧٨ـ٢٩٥) .

الاسمى إنه (فضيلة تتكون فى الوحدة ، وبالتأمل العقلى ، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شىء فى الإنسان وهو العقل . وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة فى الإنسان) . كما يبدو أيضا أصل نظرية النبوة عنده من كتابى أرسطو (الأحلام والتنبؤ فى النوم) .. أن هذا يؤكد أن تكوين الفارابى من الناحية العلمية خاضع لنظرية الجذب الافلوطينية ولنظرية الخير الاسمى الأرسطية ، وان كان لميول الفارابى واستعداداته وبيئته النفسية والعلمية كعوامل مساعدة أثرها الريادى والتوجيهى . أمر آخر نراه لدى منهج الفارابى وهو عرضه المراتب التى يمر بها من يرغب فى السعادة فى الاتصال بالعقل الفعال فالطريقة فى تدرجها تماثل منازل الصوفية (فالمرتبة الأولى هى مرتبة الإرادة وتتلخص فى شوق زائد ورغبة أكيدة فى تنمية المعلومات ، واكتساب الحقائق الخالدة ، فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهى مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهى اختيار حقيقى ، وبعد الاختيار تجىء السعادة[1]) . وهذا يؤكد أيضا روح الفارابى الصوفية على رغم أنه عاش فى بلاط سيف الدولة . فان استعداده الفطرى له أثره ولاشك فى توجيه نظريته وظهورها ، وأن أسلوبه أو منهجه يتفق مع هذا الاستعداد ، لأنه كما يقول إستاذنا الدكتور مدكور (إلى الغموض الصوفى أميل وفى باب التعمق والتركيز أدخل[2]) ولكن ما العلاقة بين نظرية الاتصال الفارابية ونظرية الاتحاد أو الحلول أو وحدة الشهود الحلاجية ، وقد عاشت النظريتان معا وفى عصر واحد تقريبا ، كما عاصر الفارابى الجنيد إستاذ الحلاج ، وكان للنظريتين دوى منذ ولادتهما ؟ لا شك أن هناك خلافا بين النظريتين ، فالاتصال الفارابى مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان

---

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٤٥ ـ ٤٦

(٢) الدكتور مدكور المصدر السابق له ص ١٥ — ١٦

وانظر أيضا كارادى فو المصدر السابق له ص ٥٧ — ٥٩

gaplace P.15-19

Encye II.P.57-59

والعقل الفعال دون أى امتزاج بين أحدهما والآخر . أما الحلول الحلاجى أو الاتحاد الحلاجى بين المخلوق والخالق فيصل إلى وحدة غير منفصلة لاتمايز فيها بين الخلق والخالق. ثم أن الاتصال مجرد علاقة ، بينما الاتحاد اندماج لاعلاقة . ولكن هناك نصا للفارابى يقول فى فقرة من فقراته (أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة يحل فيه العقل الفعال[1]) فهل هذه الفقرة تجيز الحكم على ظاهرها بقول الفارابى بالاتحاد والاندماج بعد الحلول وأن الاندماج بعد الحلول هو حلول العقل الفعال ؟ الواقع أن المعنى مجازى لا يمضى مع اتجاه الحلاج لتفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابى يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق ، والإنسان (٢) .

فاذا قارنا بين تصوف الفارابى وتصوف الغزالى وجدنا أن الغزالى متفق مع الفارابى فى رفض مذاهب الاتحاد والحلول ، وكليهما متفق على وجود المعارف الباطنية فوق المحسوسات . ولكن استاذنا الدكتور مدكور يثير نقطة غريبة حين يقول (إن الالهام الذى يعمل له الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى ، واذا كان الغزالى يستمد إلهامه مباشرة من الله على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال ، فان هذا الفارق شكلى . لأن العقل الفعال فاصل معنوى ، ومرحلة تدرج بين العبد وربه ، وكل فيض مصدره الأول والأخير الله جل شأنه .(٣)) ولنا ملاحظتان على رأى الدكتور مدكور الأولى قوله بأن الإلهام عند الغزالى يشبه الاتصال عند الفارابى . والواقع أن الإلهام نتيجة للاتصال أو القرب سواء كان هذا الاتصال أو القرب بالله مباشرة أو بالعقل الفعال . الثانية قوله أن الفارق شكلى بين فكرة الله وفكرة العقل الفعال

---

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨

(٢) الفارابى : المدينه الفاضلة ١٧

(٣) الدكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ٧٣ .

لأن العقل الفعال فاصل معنوى . ولـكن مهما كان الفاصل معنويا فلا تجوز المشابهة على أساس أن العقل الفعال مرحلة تدرج ؛ فإذا اتخذنا منطلق الغزالى فى هذا — رأينا أن الاقتراب مجرد الاقتراب من أدنى مشابهه باطل كل البطلان . ونضيف إلى هذا أن هناك فارقا أصيلا بين تصوف الفارابى وتصوف الغزالى . فاذا كان الفارابى يبنى تصوفه على العلم لا العمل ، فان الغزالى الذى لم يلغ العلم جعل العمل وسيلة للمعرفة المتـكاملة . واذا كان الفارابى يضع الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية . فان الغزالى حين يرى أن (الداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالـكلية جاهل) يرى أن (المـكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور) كما يؤكد فى دقه أن (عمل العقل النظرى هو تـكميل النفس بادراك الحقائق المختلفة ، وعمل العقل العملى سياسة البدن وتدبيره على وجه يفضى به إلى الـكمال النظرى[1]) وهذا وغيره فيما فصلناه مع الغزالى يدل على سعة أفقه وصدق وعيه الصوفى .

فاذا مضينا فى مدرسة الفارابى وأثر نظرية الاتصال فيما بعدها من مدارس ، فأننا نجد اخوان الصفاء ما بين عام (٣٣٤ — ٣٧٣ هـ) وقد تأثر إخوان الصفاء فيما تأثروا به من أشتات الفلسفات والغنوصيات الشرقية والغربية بنظرية الاتصال الفارابية . ويبدو هذا التأثر فى قولهم عن طريق السعادة فى الاتصال بالعالم الأعلى (أن يبلغ الإنسان من الـكمال العقلى درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائـكة فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المـكنونة) (وكلما زاد فى المعارف استبصارا صارت نفسه أطوع للعقل واقبل للفيض و الإلهام[2]) .

وقد أدى إيمانهم بأن الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية كما تقول مدرسة الفارابى إلى قولهم (أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولاسبيل

---

(١) الغزالى : أحياء علوم الدين ج ٣/ ١٤ ميزان العمل ٦٣/ ٦٥/ ٦٨ .
(٢) اخوان الصفاء الرسائل ج / ١/ ٢٦١/ ٢٨٣ ، ج ٤/ ١٧٤ .

إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة)[١] . من هنا كانت النجاة عندهم ليست بالعبادة والاخلاق فقط بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف[٢]) . وتدرج الموقف بهم إلى الايمان بكل مذهب وكل عقيدة ففلسفوا نظرية توحيد العبادة التى نادى بها قبلهم الحلاج بقليل جدا من الزمن مما كان له أثره الضخم فى فلسفة محى الدين بن عربى فى وحدة الأديان . لكن نظرة إخوان الصفاء ، وقد كانوا جماعة سياسية تتدرع بثوب الدين من الناحية الشكلية الخارجية — هذه النظرة كانت دعوة إلى هدم الدين فى واقعها . فهم يطعنون الأديان الموروثة المعروفة بطريقة رمزية على ألسنة الحيوان حين يدعون إلى إستغراق المذاهب كلها قديمها [٣] وحديثها ، وهذا قادهم إلى إيمانهم بعدم إنقطاع الفيض الالهى ، وبالتالى إلى إيمانهم باتصال الوحى حسب منطق غلاة الشيعة رواد إخوان الصفاء الذين فلسفوا معهم أن (القرآن كتاب العامة وأن رسائل إخوان الصفاء كتاب الأئمة[٤] . أقول هـــذا لأصل إلى ملاحظتى الهامة حول إستغلالهم الثرى المخصب لنظرية الفارابى فى النبوة ، فقد أشادوا بذكر قوة المخيله ، وبنوا عليها فلسفتهم فى إتصال الوحى والإلهام[٥] . ومن هنا تداخلت النظريات نظرية إستمرار الوحى لعدم إنقطاع المدد الإلهى بدعوى قوة المخيلة ونظرية الإمام المعصوم ونظرية توحيد العبادة أو وحدة الأديان . لقد كان لأخوان الصفاء بموسوعيتهم الجامعة لأشتات النظريات تحطيم كل الحدود أمام كل شيء بدعوى نظرية

---

(١) إخوان الصفاء الرسائل ج ٢ / ١٢٠ / ١٥٦ .

(٢) إخوان الصفاء الرسائل ج ٢ / ١٥٦ .

(٣) اخوان الصفاء الرسائل ج ٤ / ١٠٥ ، ٨٥ / ٨٦ .

(٤) الدكتور حسين همدانى مجلة المعرفة السنة الأولى نوفمبر ١٩٣١ ص٧٩٧ والدكتور همدانى يعنى متخرج فى جامعة لندن وانظر أيضاً دوزى Dozy.Essai Sur L,histoire eb əusimalss,L P 260–266

وانظر ايضا نورلد The Pneachiuy ol sseam P 211-ج12

(٥) اخوان الصفاء / رسائل ج ٣ / ٣٨٥ — ٣٩١ ج ٤ / ١٥٩ — ١٦٤ وانظر الشهرستانى هامش الفصل فى الملل والنحل ج ٢ / ١٧ — ٢١ وانظر جولد زيهر العقيدة والشريعة فى الاسلام ٢١٣/٢١٤ . الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى .

الفيض ، فحين قيل لهم إن الله علة العالم قرروا أنه لايستطيع خلقه ، فإن العالم صدر عنه كالضوء من الشمس ، ولم يدركوا أنهم نفوا القدرة الألهية والإرادة الألهية ، وحطموا كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية فى فلسفة الجزاء ، وتطور بهم الأمر إلى القول بأنه مادام العالم قد فاض عن الله فليست هناك أية غاية من خلق هذا العالم ، وإذا كان لا غاية له فلا نهاية له ، لأن الله الذى يفيض منه هذا العالم باق ، وكماله باق مثله ، فالفيض متصل . واذن فلا داعى للتفكير على الاطلاق فى معنى الشرائع والعبادات وجدواها لأنه لاجزاء ولاقيامة فالله عندهم لم يكن لهشأن فى خلق العالم ولم يوجدهلغاية[1] . أوليس هذا ماتنادى به فلسفة العبث فى القرن العشرين ؟ . فإذا تتبعنا نظرية الاتصال لدى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) فإننا نجده أقدر من توسع فيها ، وتولاها بالتشريح ضمن ماتولى من آراء أستاذه الفارابى[2] وخاصة فى كتاب ابن سينا (الاشارات والتنبيهات[3]) . وابن سينا يحتم قبل وبعد كل شيء فى تقليد شيعى أساسى ورثه ومارسه عن بيئته وثقافته الشيعية صون أسرار العلم عن الأغمار والعوام ، عدم إذاعته بين الناس ، أو كما يقول : إنه يجب صون العلم وحفظه وعدم إذاعته بين الناس[4]) ، وهو نفس إتجاه إخوان الصفاء فى منهج صوفى شيعى .

وعندما نلاحظ الجزء الأخير من الإشارات وهو المحتشد بالانظار الصوفية نجده يقع فى خمسين صحيفة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية فى هذا الباب فقد أخذ ابن سينا على حسب عادته أفكار الفارابى ، وفصل فيها القول وعرضها عرضاً ممتازاً فهو يحدثنا مثلا عن التجريد والبهجة والسعادة ومقامات العارفين وأسرار الآيات مفصلاً

---

(١) الشهرستانى: هامش الفصل فى الملل والنحل ج ٢/١٧/٢–١٨ وانظر الدكتور عمرالدسوقى: إخوان الصفاء ٦١ – ٧٢ .

(٢) الدكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٠ .

(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ١٩٨ – ٢٠٦ وقد نشر الجزء الأخير منها وترجمها ميرن Mehrsn (Traités Mystigues j,avicienne.)

(٤) الاشارات المصدر السابق ١٩٨ – ٢٠٦ (ليدن) .

القول فى نظرية الإتصال ومكانها حيث يقول فيما يقول : (إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها فى حياتهم دون غيرهم ، فكأنهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردو عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويكبرها من يكبرها . . ونحن نقصها عليك . . العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ، لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة . . . .[1]) .

وحين يفرق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف — يقدم لنا مدخلا مباشراً المدرسة الإشراقية مع السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) كما سنرى لديه . يقول ابن سينا[2] : (إ المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف) . أما السعادة فهى : (ليست مجرد لذة جسمية ، بل هى غبطة روحية ، وسمو معنوى ، وإتصال بالعالم العلوى . هى عشق وشوق مستمران . (وما العشق الحقيقى إلا الإبتهاج) (والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم إلا فى الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجتها ، ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة[3]) . وليست الغاية من السعادة إلا مجرد الإتصال بين العبد وربه يحظى فيه بضرب من الإشراق . هذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة ، بل عن طريق العقل الفعال . أما الاتحاد فغير مقبول إطلاقاً لأنه يستلزم لدى

(١و٢) الاشارات المصدر السابق ١٩٧/١٩٩ — ٢٠٦ (ليدن) وانظر دى بور ٢٠٧-٢٠٨ تاريخ الفلسفة فى الاسلام . الترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة .

(٣) المصدر السابق لابن سينا (الاشارات) ١٧٩ — ١٨٠ .

ابن سينا : أن يكون الشيء واحداً ومتعدداً في وقت واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذى نقرر أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف ، في حين أننا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه . يقول ابن سينا[1] في نصه (قد تقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق . قالوا : وإتصالها بالعقل الفعال هي أن تصير هي نفس العقل الفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوه متصلا بكليته بحيث يصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول ، وكلا الفرضين باطل . على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد . . . إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعرى غير معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً . لهذا أبطل ابن سينا نظرية الإتحاد وما يرتبط بها تلك النظرية التي عاشت في عصر الفارابي وإمتدت مع مدرسة الحلاج المعاصر له في صورة أخرى . المهم هنا أن فلسفة العشق لابن سينا أو فلسفته لشروق نور الحق في سره يعطينا المدد الضخم لمدرسة الإشراق كما سنرى . وهنا نذكر ذلك المعراج المشائي الذى عرجت عليه نظرية الإتصال وآثرت مضمون نظرية السهروردى إثراء ضخماً وهي كما حددها ابن سينا[2] (تتدرج من مرحلة الإرادة إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة الملكة التي تصل بها أخيراً إلى منازل الاتصال . . .) ولا شك أن مرحلة تطويع النفس الأمارة بالسوء للنفس المطمئنة ، (وتنقية القوى الداخلية) (وتصفية الجانب الباطني من النفس أى السر وجعله جديراً باليقظة الدائمة — لاشك أن هذا نتاج الأفلوطينية المحدثة لدى التاسوعات وسنرى أن هذا المعراج المشائي الصاعد على مدارج الأفلوطينية المحدثة

---

(١) المصدر السابق لابن سينا (الإشارات) ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ٢٨٠/٢٨١/٣٧٢/٤٥٤ .

هو الذى صاغه السهروردى فى طريق العروج إلى الجناب الأعلى حيث يقول فى التلويحات[١] (أول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوالع واللوائح . ثم يمنعون فى الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها لملكة متمكنة . بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة ، وعند التوغل تصير ملكة . ثم يحصل لهم قوة عروج إلى الجناب الأعلى . .) .

المهم لدى معراج ابن سينا أنه وهو متعلق بسلسلة أرسطو فى المعشوق الأول ، وسلسلة أفلوطين فى فيض الكمالات يدخل ساحة وحدة الشهود حيث يقول[٢] فى ختام رسالة العشق (إن وجود الموجودات . إما أن يكون بسبب ، عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها والعشق هى هو بعينه) . . . (وإن تجلى الخير المطلق باعتباره معشوقا هو علة كل وجود) (وعلى قدر عشق الكائن للمعشوق الأول وهو الذات الإلهية ، وشوقه إليه ، وجده فى التشبه به — واستعدادة لقبول تجليل ، وفيض خيره وكماله وجماله ، وعلى قد رعشق الله للكائن وفيضه عليه من تجلى ذاته — على قدر هذا كله يكون حظ الكائن من الوجود ونصيبه من الخير والكمال والجمال) .

فإذا ذكرنا أثر نظرية النبوة فى ابن سينا[٣] فهى عنده توسيع لما ذكره الفارابى ، وإن زاد عليه فى الإفاضة والتحليل حتى وصلت إلى غايتها أخيرا مع ابن رشد [٤] فى تفسيرها السيكلوجى العلمى الفلسفى . فإذا ذكرنا ما أسلفنا فيه القول بأن[٥] الغزالى قد

---

(١) السهروردى : التلويحات ٩١-٩٤/١١٣ .

(٢) ابن سينا الاشارات ص ١٦ النمط التاسع وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمى فى تحليله الرائع لرسالة العشق لابن سينا عدد خاص عن المهرجان الألفى لابن سينا مهرجان بغداد جامعة الدول العربية ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة ص ١٣ وانظر الدكتور مدكور ١٢٤ .

(٤) ابن رشد مناهج الأدلة ص ٧٣ .

(٥) الغزالى تهافت الفلاسفة ٦٢ .

ثار ثورة عارمه ضد المدرسة المشائية الإسلاميه فى نظرتهم لدى حقيقه النبوه وتخريجهم النفسى لها فإننا نذكر ان الدكتور (١) مدكور يرى أن الغزالى لم يرد عليه رداً مقنعاً أو لم ينقضها بشكل واضح) . ونحن نختلف فى هذا الرأى مع أستاذنا الكبير .

فإذا مضينا وراء نظرية الاتصال لدى المدرسة الأندلسية مع ابن باجة ت ٥٤٤ هـ ، فإننا نجده (٢) يؤكد أن الإنسان يستطيع بالعقل الفعال الاتصال بالعالم العلوى — وأن (بالعلم وحده ، يصل المرء إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به . ولم يبين ابن باجه فى الواقع كيف يصل المرء إلى الإتصال بالعقل الفعال مما يؤكد ضياع جزء كبير جداً من رسالته (تدبير المتوحد) . وهذا ما لاحظه ابن طفيل الذى كان أميل إلى التأمل من ابن باجة . أما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فهو يؤكد أنه لم يكتب إلا بعد تأمل فى فلسفة الغزالى (٥٠٥ هـ) ، وابن باجة ٥٨١ هـ وغيرهما من مشاهير أسلافه حيث تمثلها كلها ، ثم وصل إلى الحق بطريق البحث والنظر ثم الإشراق والذوق أخيراً . ومنهجه العملى يؤكد قيمة السلوك كجسر يصل به إلى المعرفة الإشراقية . فالأعمال عنده ثلاثة (عمل يتشبه بالحيوان ، وعمل يتشبه بالأجسام السماوية ، وعمل يتشبه به بالموجود واجب الوجود) وبما أنه بهذا التشبه الثالث تحصل لهالسعادة العظمى وهو دوام المشاهدة لله تعالى فقد اعتبر أنه المقصود ، وأن التشبيهين السابقين وسيلتان له (ويجب أن يكون حظه منهما بقدر الضرورة ، والا كانا من عوائق السعادة لا من وسائلها) (٣) . فإذا بحثنا عن الأساس الفلسفى لأكبر أعمال ابن طفيل نجده المصدر الأفلوطينى ، فإبن طفيل فى الواقع

---

(١) الدكتور مدكور ، فى الفلسفةالإسلامية ٣١ / ١٣٢ .

Munk Mélange cle Philosephies Juive et Arabe Paris 1859 P 403–410.

(٢) إبن باجة

وليس لهذه الرسالة (تدبير المتوحد) نص عربى إلا القطعة المخطوطة ضمنرسائل فى المكتبةالتيمورية رقم ٢٩٠ أخلاق وقد كان أول من ترجمهاوأهم بها الأستاذ مونك : Munk

وأنظر المخطوط فى دار الكتب رقم ٢٩٠ ضمن رسائل ورقة ٢٣٥ .

(٣) إبن طفيل : حى بن يقظان ١٤ / ٢٠ — ٢١ / ١١٠ .

صور الإنسان الذى هو رمز العقل فى صورة حى بن يقظان ، ورمى من وراء ذلك إلى توكيد مذهب الفارابى فى التوفيق بين الدين والفلسفة فإذا وصلنا إلى ابن رشد ت ٥٩٥ وهو قمة المشائية الإسلامية فى المدرسة الفارابية نجده قد درس نظرية الاتصال دراسة علمية ولكنه لم ينح النحو الخيالى . ولاشك أن ابن باجة بالذات كان جسراً مباشراً له فى هذا التطوير . وقد بين ابن [1] رشد أن الاتصال فى ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعرفة. وذكر الاستاذ[2] مونك liunk أن ابن رشد قد أوقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت المصادر العبرية باثنتين منها وفيها يرى ابن رشيد أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعليم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات ، وترقيه المدارك الإنسانية فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح [3]) . ولاشك أن ابن رشد بهذا يطور نظره ابن باجة العلمية . لأن هذا هو المرتبة السامية مرتبة الصعود والاتصال لا يمكن بحال من الأحوال أن يحظى بها أحد دون علم ، ولأن هذا كما يقول ابن رشد (إدعاء باطل وقول هراء[4]) . هذا فى الوقت الذى يبدو فيه ابن رشيد كما يقول الدكتور مدكور [5] متأثراً بالفارابى وابن سينا رغم أنه لم يدخر وسعاً فى نقدهما وتجريحهما ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن

(١) إبن أبى أصيبعة : عيون الأنبياء ج ٢ / ٧٧ — ٧٨ .

(٢) مونك : المصدر السابق له . أمشاج من الفلسفات اليهودية والعربية b. 437 وأنظر مدكور . فى الفلسفة ٥٨ .

(٣) مونك المصدر السابق b. 437

(٤) مونك الصدر السابق — . b. 454

(٥ و ٦) الدكتور إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية ٥٨ ، وسنجد إبن سبعين الأندلسى مضى فى ركب ابن رشد وخلطه بابن عربى .

سفة ارسطو . يقول الدكتور مدكور . (إن ابن رشد لم ينج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلا ينفصل عن مذهبهما وهو أشد ما يكون تأثرا بهما فى المسائل الصوفية حين يعلن مثلا أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية ، وان أسمى درجات الكمالى أن يخترق المرء الحجب ، ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية ، ورفض رفضا قاطعا أن يكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال) .

وقد خالف هذا الرأى أستاذنا الدكتور محمود قاسم[1] من ناحية تأثر ابن رشد بأية صورة من صور الاتصال ، حين نفى الدعوى القائلة بأنه كان مؤمنا بنظرية الاتصال . يقول الدكتور قاسم (ومن المؤكد إن موقف ابن رشد من آراء المتصوفة دليل على كذب الدعوى القائلة بأنه كان يؤمن بنظرية الاتصال الصوفى . . بدليل أنه ليس من الغفلة على الشارح الأكبر لأرسطو أن يجمع أو يوفق بين متناقضين تماما فى تفسير المعرفة الإنسانية. كيف يتصور أن يقبل رأى المتصوفة الذى يرجع إلى نظريات أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ورواسب المسيحية ، ويعتقد من جانب آخر أن معرفة الله لاتكتسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية ، ثم يمضى فى مدارج المعرفه حتى يصل إلى أسمى مراتبها وهى المعرفة الفلسفية). وهنا نرى اختلاف الدكتور قاسم مع الدكتور مدكور فى صلة ابن رشد بالتصوف ونظرية الاتصال فإذا سألنا الدكتور قاسم[2] فى إبعاده ابن رشد عن ساحة التصوف نجده يؤكد أن ابن رشد لم يخرج العقل الفعال عن دائرة النفس . أما المصدر الحاسم الذى يعتمد عليه فى هذا فهو رسالة له لم تظهر إلا بالعبرية، ولها ترجمة ألمانية ، واسمها (الفحص : مضمونها هل يمكن للعقل الذى هو فينا أن يعقل

أنظر ص ٤٣٦ .

(١) الدكتور محمود قاسم . إبن رشد ص ٧٦ — ٧٩ .

(٢) د . محمود قاسم . فى النفس والعقل ٢٧٠ ومابعدها وأنظر ابن رشد فصل المقال ١٧—١٨ وتهافت التهافت ١٢٢ — ١٣٣ .

الصور المفارقة بآخره أولا يمكن ذلك وهو المطلوب الذى كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس ولم (١) يجب عنه . إنه لم يتساءل هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله أو بالملائكة ؟ بل ينص على أن اتصال العقل الفعال بنا من أول الأمر هو اتصال إدراك بعد أن كان متصلا به اتصال وجود فقط (أعنى اتصال الصورة بحاملها) . وهذا دليل على أن العقل الفعال ليس خارج النفس بل هو النفس ذاتها . فإذا صح هذا النص الخطير تبين انفصال ابن رشد عن المشائية قديمها وحديثها فى أن النفس أو العقل صورة لجسم عضوى ، وتبين انفصاله عن منطق الفيض عامة ، وانكشف خطأ (مونك(٢)) الذى أكد أن ابن رشد قال بأن العقل الفعال هو الله . ومن هنا يتأكد أن المعانى العقلية التى تنتزعها النفس هى التى تتيح للمرء أن يدرك ذاته كعقل فعال . لكن هذا ليس معناه تجريد نظرية الاتصال الرشدية الداخلية من أية روح صوفية . وهذا ما نختلف فيه مع أستاذنا الدكتور قاسم ، لأنه عملية تجريد النفس وهى ذات عاقلة تستطيع أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه ، وعن كل المعلومات التى تأتيها عن طريقه لكى تدرك ذاتها عن طريق الحدس العقلى — هذه العملية فيها الروح الصوفية . دليل آخر هو قول ابن رشد فى الكشف عن مناهج الأدلة بأن (طريقة الصوفية وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامه للناس بما هم(٣) ناس) وبدليل قوله(٤) الذى يصله بالمنهج السنى الغزالى (لسنا ننكر أن أماتة الشهوات شرط فى صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطا فى ذلك وقوله الذى يوثق مكان الحقيقه الدينية من الحقيقة العقلية لدى الغزالى أيضا (إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فإن ادركته استوى الإدرا كان وكان ذلك أتم

---

(١) هذه الترجمة ترجمها عن العبرية لدويج هانس أنظر قاسم . فى النفس والعقل ٢٦٨ — ٢٦٩ وقد حدثنى د . قاسم أخيراً أنه راجع النص بباريس مع يهودى فرنسى ولازال النص هناك

(٢) مونك : أمشاج p 948 وأنظر ابن رشد تهافت — التهافت ٤٣٤ .

(٣ و ٤ و ٥) إبن رشد : تهافت التهافت ، وفصل المقال المصادر السابقة وأنظر العقاد : ابن رشد ٦٤ / ١٧ / ٧٥ .

المعرفة وإن لم تدركه أعملت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط .

نصل من هذا إلى أن اتجاه ابن رشد العقلى لم يستطيع صد تيار المشائية فى نظرية العقول المفارقة ومن هنا انبثقت عن المشائية عبر نظرية المخيلة النبوية موجة خطيرة أثرت تيارها العارم تلك الاتجاهات القرمطية الشيعية(١) ، التى تعاونت جميعها على مساواة النبى بالفيلسوف أولا ، ثم على فك رباط النبوة ، وعدم إغلاقه على خاتم الأنبياء ، ثم على ظهور المدرسة الإشراقية التى أطلقت قيد العقول المفارقة وأنضجت نظرية الولاية والقطبية حتى وصلت غايتها مع مدرسة ابن عربى .

انظر ص ٤٣٨ .

(١) أخوان الصفاء : رسائل ج ٣ / ٣٨٥ .

الفصل الخامس

نظرية الإشراق

لدى السهروردى المقتول

ت ٥٨٧ ومدرسته

إن الإتجاه الذى أثمرته المدرسة المشائية فى نظريات الاتصال والنبوة والسعادة والاتجاه الذى أثمرته المدرسة الحلاجية فى نظريات الإتحاد والحلول ووحدة الشهود ووحدة العبادة — هذان الإتجاهان المشتركان عادا إلى الظهور معاً من جديد فى قوة وعنف بعد خفوت السلطان الدينى السنى وسيطرة الفكر القرمطى الشيعى الباطنى ، وقوة نفوذ الغلو الشيعى على الفكر الدينى والسياسى والإجتماعى ، رغم مابذله الإمام الغزالى فى نهايات القرن الرابع ومطالع الخامس الهجرى قبل وبعد هجرته الأخيرة من بغداد . لا أكرر هنا ما قام به الغزالى نحو دينه لزمنه ولما بعد زمانه إلى يوم الدين حين جصن التصوف من شعوذة الدعاوى وخطر الإنحرافات والإنتكاسات ولكنى أؤكد حقيقة هامة هى أنه لولا قوة الريادة القرمطية لما ظهر ذلك الشاب النابغة السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) فى زمن الثورة السنية الصادقة بريادة صلاح الدين الأيوبى (ت ٥٨٥ هـ) . . . ولم تكن غرابة الموقف ظهور هذا الشاب العبقرى بل إن صغر سنه أيضاً يؤكد نفس الغرابة . فقد ولد عام ٥٤٥ هـ أو ٥٤٩ هـ أو ٥٥٠ ومات عام (٥٨٣ هـ) أو (٥٨٧ هـ) وهذا معناه أنه عاش ثمانية وثلاثين عاماً ، أو ستة وثلاثين فى رواية أخرى على أغلب التقدير[1] . ولم يكن

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٣ / ٢٥٧ . وأنظر ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء جـ ٢ / ١٦٧ — ١٦٨ .

غريباً أن يقتل بأمر صلاح الدين الأيوبى وأن ينفذ قتله ولده الظاهر ، فلقد كانت طبخة إخوان الصفاء للغنوصيات القديمة الشرقية والغربية مائدة ممتازة للسهروردى . فإذا رجعنا إلى المرحلة الأولى من حياة السهروردى فإننا نرى أستاذه مجد الدين الجيلى قد درس له أصـــول الفقه والسنة ، ولـكنه كان أول التأثرين عليه عندما تطورت نظرته فى مدرسة الماردينى أستاذه الثانى مع المدرسة المشائية ومتولداتها الخطيرة . يدل على ذلك ما أحس به الماردينى نفسه حين قال[١] عنه (ما أذكى هذا الشاب وأفصحه إلا أنى أخشى عليه لـكثرة تهوره وإستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببا لتلفه) . وقد أفاض المصدر فى حديث الماردينى فقال إن الملك الظاهر أعجب به لمناظرته للفقهاء الذين أرادوا الإنتقام منه فأرسلوا إلى والده الملك صلاح الدين الأيوبى فى دمشق ، وقالوا إن بقى هذا فإنه يفسد إعتقاد الملك وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أية ناحية كان بها ، فبعث صلاح الدين كتاباً يقول فيه : « إن هذا الشاب السهروردى لابد من قتله ، ولاسبيل أنه يطلق[٢]» وقد ذكر الدكتور أبو ريان[٣] أن أستاذ السهروردى الأول مجد الدين الجيلى كان على رأس المهاجمين له ، وقال ولا نعرف السبب إلا أن يكون السهروردى قد تطاول عليه فى مناقشة فقهية أو كلامية فحقد عليه هو وزين الدين ..) ولعل السبب المباشر أن مجد الدين كان من الأصل ضد آرائه المتطرفة وخاصة بعد تحوله إلى الماردينى وتطرفه بشهادة الماردينى نفسه .

أما السهروردى فقد قتل كما أوصى وأمر صلاح الدين الأيوبى وقد لقب بالمقتول تمييزاً له عن أبى حفص السهروردى صاحب عوارف المعارف ، وقد ذكر أستاذنا الدكتور أحمد أمين [٤] (ت ١٩٥٤ م) أنه ربما لقب أيضاً بهذا اللقب إيماء نأنه قتل

---

(١) المصدر السابق لابن أبى أصيبعية .
(٢) ابن أبى أصيبغة عيون الأيناء جـ ٢/١٦٧ .
(٣) أبو ريان أصول الحكمة الاشراقية ١٣ وأنظر ابن خلـكان الوفيات ٣/٢٥٧ .
(٤) أحمد أمين : حى بن يقظان /٨

إستحقاقاً لهذا القتل وإلا كان لقب بالشهيد ، وأنه اشاع فى حلب تعاليمه الفلسفية وحماه الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبى . ولكن إمعانه فى الفلسفة ، ورايه فى الحلول وان الله والعالم شيء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه فاضطر الظاهر أن يتخلى عن حمايته فقتل عام ٥٨٧ هـ وهو فى السادسة والثلاثين من عمره ..) .

فإذا عدنا إلى المؤرخ المعاصر للسهرورى وهو العماد الأصفهانى[١] فإننا نجده يورد خبراً عن مناظرة دارت بينه وبين الفقهاء حول إمكان الله خلق نبى جديد ، وأن هـذا من أسباب قتله . ولـكن الدكتور ابا ريان[٢] يرى ان السهروردى لم يهاجم النص الذى يذكر بأن محمداً خاتم المرسلين إلا انه حفظاً للقدرة الإلهية من إلحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبى جديد . ولو وقفنا عند هذه النقطة لراينا سلامة الدفاع فى حدذاته ، ولكننا لو تتبعنا فلسفة السهروردى لرأيناه فى نظريته فى قطب الوقت يؤكد أن المتوغل فى التأله لا يخلو العالم منه (وهو خليفة الله) (ولا تخلو الأرض منه متوغل فى التأله أبدا) (إذ لا بد للخلافة من التلقى لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى من ما هو بصدده[٣]) — أقول لو تتبعنا السهروردى فى هذا لرأيناه يصل إلى غايته الحقيقية من وراء ذلك ، وهى تحطيم القيد عن توقف الرسالات بعد الإسلام ، وإطلاقها مع أقطاب الوقت المتوغلين فى التأله والبحث ، الذين هم أفضل من الأنبياء والأولياء معا لأن الأنبياء والأولياء متوغلون فى التأله فقط . ومن هذا كان ابن[٤] تيميه على حق حين قال إن السهروردى يفضل الفيلسوف المتأله المتوغل فى البحث على النبى ، نضيف إلى هذا أن سلوك نظرية السهروردى الشيعية القرمطية المرتبطة جذورها بالغنوصية الفارسية القديمة المختلطة بالأفلوطينية — هذه

---

(١) العماد الأصفهانى : البستان الجامع لتواريخ الزمان ٥٩٢ — ٥٩٣ .

(٢) أصول الحكمة الإشراقية ١٩ — ٢٠ .

(٣) السهروردى حكمة الاشراق ٢/ ٢٤

(٤) ابن تيمية فتاوى ابن تيمية ج ٥/ ٩٣

النظرية هى التى اعتمد عليها فى مدرسة ابن عرابى : عبد الحق بن سبعين ٦٦٧ هـ بالذات فى قوله (لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبى بعدى[١]) . وكما أطلقت النظرة السهروردية الشيعية القيد فقد وجدت فى المدرسة الإشراقية وفى مدرسة ابن عربى بعدها من يفلسفها لدى نظرية قطب الوقت أو الإنسان الكامل كما سنرى . أن تركيبة السهروردى الفلسفية امشاج نجد فيها من الاتجاه المسيحى قوله[٢] (أبناء النواسيت واحفظ الناموس) ومن الاتجاه اليهودى قوله[٣] عن الأولياء (ليحملوا أسفارك وليتعلقوا بأجنحة الكروبين) ومن الرمز والمصطلح[٤] (أصعد إلى آل طاسين) وآل طاسين هم آل البيت ، ومن الحلول الحلوجى (إذا تغيبت بدا ... وإن بدا غيبنى[٥]) ، ومن وحدة الشهود (إذا فنيت عن الشعور بقيت ببقاء الحق تعالى[٦]) ومن الإشارات والرموز الهللينية القديمة والحديثة — (ببابك عبد أتى من رجس الهيولى[٧]) (.. إلى غرفات المدينة الروحانية التى هى وراء الوراء) ومن التقليد للقرآن قوله[٨]) فإذا عصمت فاصبر ، وإذا شرعت فتمم ، وإذا طرحت فاصعد) . وليس هذا فقط بل إن السهروردى فى هذه الفقرة يقدم لابن عربى نظريته فى وحدة الوجود فيقول (فلعل بارئك يناجيك[٩]) . وهذا ما سيقوله ابن عربى فى نهاية فلسفته (والصلاة مشتركة) (والعابد والمعبود واحد[١٠]) . والسهروردى

---

(١) بن شاكر الكتبى فوات الوفيات ٥١٦ — ٥١٨ . وانظر الملطى التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ٢٦ — ٢٧ .

(٢) السهروردى : التلويحات ١١١ والهياكل ٨ — ٩ .

(٣) هياكل ٤٧ — ٤٨ ويلاحظ ان الاصل اليهودى للفظ : كروبيم ومعناه سادة الملائكة .

(٤) تلويحات ١٠٧ .

(٥) تلويحات ٨٦ — ٩٠ .

(٦) تلويحات ١١٣ .

(٧) تلويحات ١٠٧ .

(٨) تلويحات ٩٤/١٠٧ .

(٩) تلويحات ٩٤/١٠٧ .

(١٠) ابن عربى الفصوص ٢١٤/٢٢٦ .

فى تركيبته العجيبه ساخط على كل علماء البرهانيات من المسلمين (فالإلهى أفلاطون أجل قدرا من كل من برز فى البرهانيات ممن نعرفه من المسلمين[١]) وقد تساءل فى إحدى رؤاه مع أرسطو (هل من فلاسفة الإسلام من وصل إلى الإلهى أفلاطون فقال لا ولا إلى ألف جزء من رتبته) . ثم يعود فيحدد مكان البسطامى ومدرسته من ذلك فيقول فلما رجعت إلى أبى يزيد البسطامى قال أولئك هم الفلاسفة ما وقفوا عند العلم الأسمى ، بل جاوزوه إلى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى[٢]) .

إن المدخل المباشر لفلسفة السهروردى فى مدرسة الإشراق هو القرامطة . فإذا رجعنا إلى مصدر تاريخى قديم قبل السهروردى وهو الملطى (أبو الحسن محمد بن أحمد الملطى الشافعى ت ٣٧٧ هـ) نجده خير من حدد لنا أصول الإشراقية فى نور الأنوار والنور الغاسق اللذين أقام عليهما السهروردى صرح فلسفته . يقول الملطى[٣] عن الفرقة الخامسة من الرافضة (هم القرامطة ، وهم يقولون إن الله نور علوى لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام ، وإنه تولد من النور العلوى النور الشعشعانى فكان منه الأنبياء والأئمة ، فهم بخلاف طبائع الناس ، وهم يعلمون الغيب ويقدرون على كل شىء ، ولا يعجزهم شىء . يقهرون ولا يقهرون ، ويعلمون ، ولا يعلمون ، ولهم علامات معجزات وأمارات ومقدمات قبل

(١ و ٢) التلويحات المصدر السابق .

(٣) الملطى : التنبيه ٢٦ — ٢٧ وأنظر سامى الكيالى السهروردى ٧١ .

ملاحظة : وقد روى شعر للسهروردى أثبت بعضه ابن أبى أصيبعه : عيون الانباء جـ٢/١٧٠ ونشر بعضه سامى الكيالى ص٩٧ فيه من مقدمات وحدة الوجود

عنصر الأرواح فينا واحد ... وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسى إلا أنتموا ... واعتقادى أنكم أنتم أنا

وفيه من مذهب اللاأدرية (عيون الانباء نفس المصدر)

وصل الصبوح مع الغبوق فإنما ... دنياك يوم واحد يتردد
وتدوك تشرب فى الجنان مدامة ... ولتند من إذا أتاك الموعد
كم أمة هلكت ودار عطلت ... ومساجد خربت وعمر معهد
ولكم نبى قد أتى بشريعة ... قدما وكم صلوا لها وتعبدوا

مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها ، وهم مباينون لسائرالناس فى صورهم وطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم . وزعموا أنه تولد من النور الشعشعانى نور ظلامى وهو النور الذى تراه فى الشمس والقمر والكواكب والنار ، والجوهر الذى يخالطه الظلام ، وتجوز عليه الآفات والنقصان ، وتحل عليه الآلام والأوصاب ، ويجوز عليه السهو والغفلات والنسيان والسيئات والمنكرات ..) . أمر آخر يشير إلى نفس المصدز الشيعى القرمطى ، وهو ما يمثله قبل السهروردى إخوان الصفاء فى موسوعتهم الكبيرة الموفقة بين الفلسفات المختلفة وثنية وغير وثنية ، فالذى قاله إخوان الصفاء عن أسمى النفوس بأنه (من كان عربى الدين ، مسيحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة[1]) . . . إلى آخر هذه الصفات الجامعة للمتناقضات ، وهو ما قعده السهروردى فى قوله عن الفلاسفة (إنهم فروع شجرة مباركة) وإن (أمبودقل ،فيثاغورس وأفلاطون ، وأرسطو طاليس ، وبوذا ، وهرمس ، ومزدك ، ومانى ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولا وبالذات رسل السلام والإصلاح . . وعلى الجمله : زهاد الهند وفلاسفة الإغريق ، وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة هى الفلسفة الإشراقية ، ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى ، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرث الأفلاك وتشرف على نظامها[2]) .

ونلاحظ فى النص أيضاً مدى تأثر السهروردى فى شطر من مذهبه بالنظرية الفارابية المشائية وهذا يرينا أيضاً أنه يمزج نظرية العقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد وهذا يرينا أيضاً أنه يمزج نظرية العقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد فيطلقها إلى ما لا نهاية بحكم مبدأ الفيض اللانهائى — أقول إنه يمزج هذه النظرية قبل وبعد أن

---

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ٣١٦/٣ .

(٢) السهروردى : حكمة الإشراق ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٤٥/٤٤/٣٢/٢٩ .

يطلقها بالمزدكية والمانوية . فإذا كان العالم جملة قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق (فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلى لنا نور الهى لا ينقطع مدده عنا ، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ، ومصدر النفوس على اختلافها ، ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال) . ومتى ارتبطنا بالروح المقدسة أو العقل الفعال أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب حال اليقظة والنوم ، فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحانية تتخلص إلى عالم القدس (وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش[١]) . وهنا لا يقنع السهروردى بالاتصال بالعقل الفعال أو الروح المقدسة ، بل يسعى للاتحاد والامتزاج بنور الأنوار ، فيجمع فيما يجمع بين النظارة الفارابية المشائية والنظرة الحلاجية . وسنرى أن تطور المدرسة الإشراقية لدى صدر الدين الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ) قد عدل منهج إشراقية السهروردى التى توقفت عند نكران حقائق الوجود وردتها إلى محمولات ذهنية[٢] صرفة ، وكان بعمله هذا ثورة جديدة على الصوفية فى عصره وما بعد عصرة . وإذا كنا نوافق الدكتور محمد على أبوريان[٣] على أن دراسة مذهب الإشراق تتمثل فيها المرحلة النهائية لتطور مذهب ابن سينا ، وانطلاق الجانب الصوفى فى المدرسة المشائية الاسلامية إلى غايتها الاشراقية فنحن لا نتفق معه فى قوله[٤](وليس من شك فى أن جدة الموضوع وطرافته ستثير اهتمام كثير من الباحثين ، وان ظهور مذهب الاشراق قد دحض الادعاء الذى ظل مؤرخو الفلسفة الاسلامية يذيعونه

---

(١) هياكل النور ٤٤/٤٥ —
(٢) جعفر آل ياسين الشيرازى ص ٥١
(٣و٤) الدكتور محمد على ابو ريان اصول الحكمة الاشراقيه ١٣ وما بعدها .

حقبهطويلة من الزمن إذ خيل إليهم أن هجوم الغزالى العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائيا فى المشرق الاسلامى بحيث لم يكن هناك على حذ قولهم ثمت مجال لأى ابتكار فلسفى بعد ابن سينا ، ولكن التطور الفكرى كان يجب أن يذهب إلى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التى كانت تقف بالمرصاد لأى انحراف عن مذاهب السنة) فالواقع أنه لاجدة فى الموضوع ، وإنما هو استكمال وامتداد وجمع وخلط بين أمشاج المذاهب على أساس من الريادة القرمطية الشيعية الواضحة التى وجدها السهروردى بعد الحلاج وفى مذهب الحلاج لقمة سائغة والواقع أيضا أن السهروردى لقى أنصارا له فى رحلاته فى فارس أو فى العراق لدى السلطات الحاكمة وغيرها ، ولهذا ذهب إلى الشام لأنه كان يعتقد صلابة جبهتها السنية وخاصة مع صلاح الدين الأيوبى وأولادة ، ورغم أنه نسى صلب الحلاج أو تجاوله لشعورة بقوته أو اعتدادة بنفسه كشاب عبقرى فى الثلاثين أو السادسة والثلاثين ، فقد مضى فى اتجاهة حتى وصل نهايته بنهاية الحلاج كما بدأها بنهايته فى فلسفته فى نور الأنوار حيث[١] قال :

لأنوار نور النور فى الخلق أنوار   وللسر فى سر المسرين أسرار

أمر آخر لا نتفق فيه مع الدكتور أبى ريان فى كتابه الممتاز عن الحكمة الإشراقية : هو قوله [٢] بأثر الغزالى المتأثر بالقرامطة فى مشكاة الأنوار فى اتجاه السهر وردى . أما إن الغزالى تأثر بالقرامطة فهذه دعوى يبطلها الغزالى نفسه فى إنكاره نظرية الفيض من أساسها وكل ما يتصل بها أو يؤدى إليها أو يتفرع ويتولد منها من دعاوى الإتحاد أو الحلول أو وحده الوجود أو الاتصال ، وكل ما يرتبط بالمدرسة المشائية عامة فى مسائل

---

(١) ديوان الحلاج p 58 : نشر وتحقيق ماسينيون .

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الحكمة الإشراقية ص ٢٩/٩١ — ٩٥

المخيلة النبوية أو سمو الفيلسوف على النبى ،حتى أن ابن رشد[١] ذاته أكد أن (ابن سينا أتاح للغزالى إلزامه بوجود موجود قديم لا علة له) ،ومن هنا قال[٢] الغزالى فى نظرية الفيض . إن من يعتقد فيها لا يصل إلى الاعتقاد فى حلق الخالق باعتباره صانع وخالق العالم . من هنا ندرك أن السهروردى إذا كان قد تأثر بمشكاه الأنوار فهو قد تأثر بما فيها من مدسوسات، كما دل على أن فيها كثيراً من المدسوسات التى لا تتفق مع روح الغزالى السنى . وهذا وذاك يجعلنا نؤكد أن السهروردى الشاب النهم العبقرى الذى كان ينهل فى سعار عنيف كل الفلسفات لم يأخذ أصول القرامطة عن الغزالى ، بل أخذها عن أصولها الأولى ، روادها الأوائل فى مطالع القرن الرابع ، ومع غلاة الشيعة القرامطة وأصدائهم لدى رسائل إخوان الصفاء . من هنا لا يمكن تأويل نصوص السهروردى منفصلة فإن الحكم على السهروردى لا يمكن أن يكون دقيقاً إلا بدراسة مخطط مذهبه الأصلى (فى جذوره وفروعه وثماره) الذى يؤكد(كماسنرى) فى تفصيلاتنا التطبيقية أن الفيلسوف الاشراقى أسمى من النبى ، وأن هذا الفيلسوف أو الإمام العرفانى هو قطب الوقت على رأس كل زمان على أساس امتداد الوحى ، وعدم توقف الرسالة عند رسالة النبى محمد صلى الله عليه وسلم وكما يقول السهروردى على أساس انقطاع الفيض النورانى ، ثم ربطه الوحى بمدد المخيلة المشائية الإسلامية لدى الإمام أو القطب أو الوتد أعمدة قبة الوجود أو صرح الوجود ومهما حاول[٣] السهروردى نفى الثنائية عنه فى عقيدة النور والظلام اقتداء بالأفلوطينية ، هربا من الزاد شتيه المانوية يتبوع إشراقيته — أقول مهما حاول ذلك فى قوله بأن معدن الظلام أو الأجسام هو اللاوجود ، فإنه يضع نفسه فى أحد أمرين لا ثالث لهما ، إمانفى الأجسام وإماثنائية الوجود ... وندخل إلى تفصيلاتنا التطبيقية مع

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ٣١٣ .

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ٥٠ وأنظر الدكتور إبراهيم مدكور : مجلة الرسالة العدد ١٤١/١٤٢ عام ١٩٣٦ م وأنظر أيضاً الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ٢٠٠.

(٣) السهروردى : حكمة الإشراق ١١/٢ وأنظر هيا كل النور ٣٥،

مذهب السهروردى فى جذوره وامتداده ومكانه . هل ابن سيناصاحب النظرية الاشراق السهروردية؛ إن الذى أثار هذا التساؤل هو ما قيل عن ابن سينا أنه صاحب النظرية بدليل كتابه (الحكمة المشرقيه) وقد أجمع المستشرقون على هذا الرأى ،وقالوا أنه المصدر لحكمة الاشراق ، وليس بهذا الكتاب فقط ،بل بما كتبه ابن سينا عن فلسفة العشق فى رسالة العشق . لكن الأستاذ [١] نللينو رفض هذا الرأى ، وإن لم يأت بنتائج حاسمة فى هذا الرفض . فقد رأى أن كتاب ابن سينا الحكمة المشرقية كتاب فلسفى وليس فى التصوف أو الحكمه الباطنه وجاء هنرى كوربان فرادف [٢] خطأ بين لفظه الاشراقية والمشرقية عند ابن سينا . ولكن جماع مذهب ابن سينا كان مقدمة طيبة ولا شك للحكمة الاشراقية لدى السهروردى سواء كان كاب ابن سينا فلسفة خالصة أو تصوفا باطنيا ، فإن محاولة التحرر من السيطرة الأرسطية كان الطريق المشترك لابن سينا والسهروردى [٣]، كما أن الشفاء والاشارات والتنبيهات لابن سينا كانت مجالا خصباً ومدخلا طيباً للمدرسة الاشراقية ضمن مداخلها العديدة . المهم أن ابن سينا والسهروردى حاولا التحرر من الأرسطيه بإدخال أمشاج من الأفلوطينية الحديثة ، وأن ارتباطاً فى نفس الوقت بالنظرة الفارابية فى الجمع الخاطىء بين الحكيمين أرسطو وأفلاطون .

فإذا نظرنا إلى عملية الخلط عند ابن سينا والسهروردى نجد أنه بينما يدخل ابن سينا عناصر غنوصية هرسية نجد السهروردى يضيف عناصر من الحكمة الايرانية القديمة لها المكان الأول فى نظريته بالاضافة إلى غيرها من غنوضيات يقول فيها (وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الاشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التى مازالت

---

(١) نللينو : مقال فى مجلة الدراسات الشرقيه R.S.O ١٩٢٥ المجلد العاشر بعنوان فلسفة ابن سينا الشرقية أو الاشراقية .

(٢) هنرى كوربان : المشارع والمطارحات للسهروردى ص ١٩٥ تحقيق ونشر كوربان وأنظر ٤٠١/٤٣٣ .

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى : مؤتمر ابن سينا ٤٤٢ بغداد ١٩٥٢ .

أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهى الخميرة الأزلية(١) لهذا نرى أن السهروردى لايحيى فى حكمة الاشراق فلسفة ايران أو فارس القديمة فحسب ، بل يحيى كذلك الارمسيه المسماة بالشرقية المشرقية نعم قد يقتصر السهروردى على توكيد العنصر الاشراقى الفارسى القديم ، وينحى جانباً العنصر الشرقى ، وقد يطلق هو وشراحه اسم شرقية أو مشرقية على حكمته الإشراقية فيوقعوننا فى الخلط والاضطراب كما يقول القطب الشيرازى (٢) فى شرح حكمة الإشراق (حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فتسبب إلى الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ، ولمعانهما ، وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لاغير) من هنا وصل السهروردى بين هذين الطرفين على أساس الغنوصية القديمة والعلوم المستورة التى نماها صابئيه حران فى المنطقة من سوريا فيما وراء الفرات حتى بعد غزو المسلمين لفارس٣، ولهذا وصلت فى لغة عربية إلى علم الفاتحين . تقول إن هذه الميتافيريقا خلطها السهروردى بعناصر من زارادشت، وأصبح عنده هرمس وأغاذيمون وأسقليبوس، وفيثاغورس من حجج العلوم المستورة الرؤساء المزعومين لحكمة الاشراق إلى جوارجا (١) ماسب

---

(١) المطارحات ص ٤٠١/٤٣٣ .

(٢) القطب الشيرازى شرح حكمة الاشراق إيران ص ١٢ وأنظر

Bulletin of the schaol of oriental otudis Vol XII 1950 The Influerce of Hermetic Literatwre on Moslem Thought.

(٣) مونك : إمشاج ١٨٥٩ وأنظر دى بور دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ٥٦٨ مادة إشراق ١٩٢١ وأنظر نللينو جالة الدراساب المشرقية مجلد ١٠ ١٩٢١ .

(١) المصادر السابقة تحت رقم ٣ .

وبزرجمهر من حكماء فارس . لهذا نرى واضحا أن زارا دشت هو الجسر الواصل بين اليونان والفرس ، وعلى هذا الجسر تم التمازج بين الشرق والغرب لدى الأفلوطينية الحديثة التي تتلمذ عليها السهروردى أيضاً .

لاشك إذن فى أن الأصول الفارسية القديمة هى التى أمدّت غلاة الشيعة بتعاليمها تلك التى دخل من بابها السهروردى ، وازدهرت فى حقلها الإشراقية مع جلال الدين الدوانى ٩٠٧ ﻫ وهو من شراح هيا كل النور ، كما نبغ فيها من الشيعة أيضا الأبهرى ٦٦٣ ﻫ ، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢ﻫ) ولكن أكبر أعلام الإشراقية بعد السهروردى هو ملاّ صدر الدين الشيرازى ١٠٥٠ ﻫ الذى تتلمذ على أعلام الشيعة العلامة بهاء الدين العاملى ت ١٠٣٠ ﻫ ، ومير داماد (١٠٤١ﻫ) وقد امتدت شبكة هذه المدرسة حتى تخرج فيها البهائية وما تولد عن نظرياتهم من مذاهب(١) . المهم أن مدرسة المغرب فى تأثرها بالغنوص الفارسى الشيعى لم تكن متأخرة عن مدرسة المشرق من الناحية الزمنية، ونرى أثر ذلك لدى عبدالله بن مسرة (ت ٣١٨ﻫ أو ٣١٩ﻫ) وهو من رواد مدرسة ابن عربى المباشرين كما نرى أثر ذلك فى الغرب المسيحى لدى هيلز Hales وريمون لل Raymond Lull وروجر بيكون R. Bacon ودون سكوت D.Scotus(٢) . فإذا بحثنا عن قوة المصدر الفارسى كعنصر أول فى فلسفة السهروردى الإشراقية نجد أن السهروردى حين يخالف اتجاه المدرسة المشائية فى العناصر الأربعة الماء والتراب والهواء والنار ، فإنه يرجع إلى المصدر الفارسى القديم فيلغى النار أو يسمو بها بعيدا عن الماء والتراب والهواء ، لأنه يسميها النار المعقولة ، ويعتبرها غير محسوسة(٣) . والنار المعقولة فى الهواء

(١و٢) فاربورج أفلاطون وزارادشت ١٩٢٤ — ١٩٢٥ ليبزج ١٩٢٧ وأنظر جب
gib . Mohmmedanism p 163—164.
وانظر دائرة معارف الإسلام Enc of Islam vol. II p 378
وانظر براون تاريخ فارس النص الانجليزى p 438 وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ج٣/١٣٤
(٣) حكمة الاشراق ٤٢٢ — ٤٢٣

الذى هو قسم لطيف وقسم حار ، والنار هى الهواء الحار ، وهى لا تحرق؛ بل الهواء هو الذى يحرق . ولما كان للنار الفارسية قد اسبها ، فإن حكمة الإشراق تصورها نارمقدسة معقولة بعيدة عن الحس والمحسوس ، (فالنار ذات النور شريفة لنوريتها ، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم أرد بيهشت وهو نور قاهر فياض لها ، وهى أخت النور الاسفهبذ الإنسى) (وكما تضىء النفس عالم الأرواح ، كذلك تضىء النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس ، فللنار الخلافة الصغرى) . وعند السهروردى أن النار المعقولة ، وهى مذكر لا مؤنث (أخو النور الاسفهبذ) (هى الممتدة فى مذهب الجلالة المشرقة وهى الحضرة الربانية التى تسكن اليها النفوس وهى التى قادت الملكين السعيدين أفريدون ولياخسرو ، وهى التى تجلت لموسى لما أن نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة) .[١] وعند السهروردى أن هذه النار المقدسة بنوريتها وناريتها لها أدعيتها المقدسة أيضا — تلك التى تصل السهروردى بالجو الصابئى . فهو واضح تماما فى هذه الأدعية وفى صلواته للملائكة الأفلاك فى صرح إشراقيته المقدسة . ومن أدعيته للشمس وهى تختلف كل يوم حسب نوع وطبيعة أيام الأسبوع (أهلا بالحى الناطق الأنور) . ونلاحظ فى صيغة الدعاء بأن الشمس روح حى يستحق العبادة والدعاء المباشر . ويؤكد ذلك قوله (أنت «هورخش» الشديد . قاهر الغسق . فاعل النهار بأمر الله تعالى . مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله[٢]) . ورغم أن السهروردى يحاول فى دعائه إلغاء لبس المشاركة فى قوله بأمر الله وحول الله ، فإن ابن تيمية[٣] معذور كل العذر فى اتهامه السهروردى بتمام الإلحاد . أما المصدر الثانى الأفلوطينى فيبدو واضحا بالمقارنة بين هيا كل

---

(١) حكمة الاشراق ٤٣٤/٤٢٧ وانظر عذاب الحلاج p 845

(٢) حكمة الاشراق ٣٥٧ / ٤٣٤ ، وانظر الألواح العمادية للسهروردى كوربان ورقة ١٨٦ أ — ١٨٩ أ .

(٣) فتاوى بن تيمية ج ٤/٩٣ وما بعدها وانظر H.Ritter فيلولوجيات رقم ٩ مجلة الإسلام ج ٢٤ — ١٩٣٧ (Der Jslam (p. 85 الواردات والتقديسات ٢٨٥ .

النور ، وأتولوجيا أفلوطين التى حسبتها المدرسة المشائية لأرسطو . فأصل الهيا كل فى الأتولوجيا واضح تمام الوضوح(١) ، كما نجد ذلك فى رسائل السهروردى وكتبه الصغيرة أمثال التلويحات وأصولها من الأتولوجيا أيضا ، كما تبدو أصول نظرية التذكر عند حى بن يقظان السهروردى لدى الأتولوجيا كذلك(٢). إن النور الأول عند السهروردى يفيض ينابيع للنور (وهذه الينابيع لاحد لها ، ولانسب ولا إضافات فى : هو، وهى ، وإياه(٣))، وإن أم النسب عنده هى نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول المطلق بذاته، وهذا هولـب الأفلوطينية يصوغها السهروردى صياغة زاراد شتية ... فهذه الماهية الأولى « هى بهمن » « فو هو مانو » أول الاسفهبذات السبعة ، وهو حكمة يزدان) ، وهو هو كما جاء فى « مذهب » الملائكة عند « ابرقلس » من حيث أن لكل ماهية معشوقها ، أو كما يقول السهروردى (هو نور قاهر ، وهو « سببه » ، وممده ، وواسطة بينه وبين الأول) ، (هو أبونا ورَب طلسم نوعنا ، ومفيض نفوسنا . روح القدس جبريل المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال)(٤) . ويبدو التأثر بالافلوطينية فى استعمال السهروردى الرمز والإيغال فى إستعماله إلى درجة عنيفة ، فإن جعله الصنم رمزا للمعنى الحسى والعقلى معا أساسه أفلوطينى . فالإنسان الحسى فى أتولوجيا أفلوطين هو صنم للانسان العقلى الموجود فى العقل الثانى، أى فى عالم المثل ، والعالم الحسى كله صنم للعالم العقلى ، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلوطنية ، وهذا هو ما أنماه قبل السهروردى ابن سينا وابن طفيل(٥) . وقد خرج السهروردى من عملية الربط بالثورة على الأرسطية والبناء

---

(١) قارن الهيكل الرابع والتلويحات ١١٢ بأتولوجيا أفلوطين ٢٣/٤٤/١٤٢/١٤٨ .

(٢) قارن حى بن يقظان للسهروردى وأتولوجيا ٢٣/١٤٢.

(٣) مخطوط راغب ١٤٨ ورقة ١٨٢ أ .

(٤) هياكل النور ٣٠٢ هياكل ص ٢٨ القاهرة ١٩١٦ .

(٥) أتولوجيا ٥٨/٨٧/١٤٨ أنظر برقلس شرح طيماوس ج ٣٤١/١ — وانظر الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه أصول الحكمة الاشراقية ٧٨ .

على الأفلاطونية وذلك لضعف أتباع أرسطو (فى قواعدهم، وبطلان معاقدهم) لأنهم (حرموا من الوصول أعنى معاينة المعانى)، وبمعنى أدق: حرموا من الكشف كما يقول الشيرازى: (وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته [١]).

فإذا ذكرنا أهم الدراسات لنظرية الإشراق فإننا نجد ما كتبه نلايفر، وكوربان ناشر ومحقق المطارحات، وما كتبه وحققه فان دان برج Van den Bergh لهيا كل النور، وما كتبه الدكتور محمد إقبال ت ١٣٥٧ هـ) فى تطور الميتافيزيقا فى فارس عن ثنائية النور والظلام عند السهروردى، وما حققه ما سينيون فى مجموعة نصوص لم تنشر حول الحلاج وصلة السهروردى به، وما قدمه كراوس فى تحقيقه لأصوات أجنحة جبريل، وما حققه الدكتور أحمد أمين (ت ١٩٥٤ م) للغربة الغربية (حى بن يقظان) فى بحثه المقارن للفروق بينها وبين حى بن يقظان لدى ابن سينا وابن طفيل، وآخر البحوث الهامة المستفيضة ما قدمه الدكتور محمد على أبوريان فى كتابه الممتاز حول أصول الفلسفة الإشراقية ١٩٥٩ م وما حققه لهيا كل النور أيضا.

وقد صنف[٢] الدكتور محمد على أبوريان كتب السهرودرى تصنيفا موضوعيا فى نوعين حدد النوع الأول منه بالبحوث الميتافيزيقية، وأهمها حكمة الإشراق وهيا كل الأنوار. أما النوع الثانى فيظهر لدى رسائله الصوفية وهى مجرد شروح وتفصيلات لمذهبه الأساسى فى حكمة الإشراق، كما عقد الدكتور أحمد [٣] أمين فى نشره وتحقيقه لحى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى مقارنة دقيقة وصل منها إلى حقيقتين هامتين الأولى: أن القصة فى ذاتها عند الثلاثة لها مدد يونانى قديم فى

---

(١) حكمة الاشراق ٥/٢٠

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان أصول ٥٠ — ٥٧.

(٣) الدكتور أحمد أمين: حى بن يقظان ١٧ وانظر نص السهروردى من الكتاب ص ١٣٥-١٣٨.

كتاب اسمه (إيمن ذريس) ومعناها حافظ الناس منسوبا إلى (هوملصر) ، وهو مبنى على حوارا امتزج فيه المذهب الأفلاطونى بمذهب قدماء المصريين ، وذكر الدكتور أحمد أمين أن القفطى أشار إلى ذلك فى تاريخ الحكماء · الحقيقة الثانية أننا : إذا قارنا بين ابن سينا وابن طفيل والسهروردى نجد أن حى بن يقظان لدى ابن سينا ٤٢٨ هـ هو العقل الإنسانى ولدى ابن طفيل ت ٥٨١ هـ هو الإنسان نفسه باحثا منقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها ، ولدى السهروردى ت ٥٨٧ هـ هو الإنسان نفسه وقد اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ووصل فعلا · وإذا كان ابن سينا قد جعله عقلا متفلسفا ، فقد جعله ابن طفيل إنسانا عاقلا ومتصوفا معا ، بينما جعله السهروردى إنسانا متصوفا وصل إلى المعرفة الإشراقية فعلا عن طريق الكشف . وقد ذكر الدكتور أحمد أمين أيضا أن أسلوب السهرودى أغمض بكثير من أسلوب ابن سينا وعلى العكس كان أسلوب ابن طفيل(١) . فقد ركب السهروردى فى هجرته الروحية باسم الله الكلى (حقيقة وجود كل عارف) ، وقد انتصر (عندما فار التنور واستولى العقل على نزعات البدن وأخلاطه) بعد أن عبر جماجم عاد وثمود التى هى شهوات ، ولكن الله قال له إن العود ضرورى إلى « فيروان » عندها تضرع باكيا . فقال له : (ولكنى أبشرك بشيئين . أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجىء إلينا إذا شئت ، والثانى انك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركا البلاد الغربية بأسرها(٢)) . ولاشك أن السهروردى يؤكد فى نظرته الأفلاطونية رجعة النفس فى تذكرها عالمها السامى : نفس الاتجاه الممتد مع ابن سينا فى النفس التى هبطت

---

(١) الدكتور أحمد أمين حى بن يقظان ١٧ وانظر نص السهروردى من الكتاب ص ١٣٥ — ١٣٨ ·

(٢) النص الذى حصل عليه الدكتور احمد امين للسهروردى جاءه عن المرحوم العلامة الاستاذ محمود الخضيرى وهو المخطوط الوحيد فى مصر وقد حصل على صورته من اصله فى مدريد بالأسكوريال التى كتبت خطأ فى سجلاتها أنه لابن سينا وقد نشره كوربان بعنوان الغربة الغربية ١٩٥٢ .

من المحل الأرفع . وأبرز رموز السهروردى (الهدهد وحى العقل : العقل الهادى الذى هدى سليمان إلى النبأ اليقين)، نفس اتجاه العطار ، (والطور لدى موسى كمعراج للمعرفة اللدنية ، وحُوت يونس الذى اتخذ سبيله فى البحر سربا وهو النفس التى تسربت إلى بحر الجسد)(١) . نفس المدد الهلليني الأفلاطونى القديم الذى عبر المشائية الإسلامية . ونلاحظ أن السهروردى هنا لدى حى بن يقظان بعد أن تخلص (من وجس الهيولى) كما يقول يجتر ما ذكره فى التلويحات وحكمة الإشراق بعد عروجه على المعراج المشائى (٢) نجد هذا فى قوله (وأول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوالع واللوائح ، ثم يمعنون فى الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها الملكة متمكنة ، بعد ذلك يثبت الخاطف ، وعند ثباته يسمى السكينة . ، وعند التوغل يصير ملكة . ثم يحصل العروج(٣). . .) وهو المعراج المشائى الذى يقول فيه ابن سينا فيما ذكرناه معه — من أن الواصل الكامل يتدرج من مرحلة الارادة ، الى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، الى مرحلة السكينة ، الى مرحلة الملكة التى يصل بها أخيراً إلى منازل الاتصال(١٤) وعلى الرغم من محاولات السهروردى نفى الامتزاج أو الحلول الحلاجى ، فإنه واقع فيه كما نرى وكما سنرى عبر الحلولية الأفلوطينيه الحديثه .

فإذا مضينا مع السهروردى(٦) فى صرحه الفلسفى الضخم نجده يرى أن المعرفه إلهام بَشَّرَ به فلاسفة وحكماء العصور جميعا مهما اختلفت بيئاتهم ومنازعهم وعقائدهم وأديانهم، فكلهم فى رأيه يتبعون جهة واحدة هى الكشف . ولكن هذه المعرفة لا تأتى الا عن طريق بعض المواهب التى تظهر على رأس كل عصر حسب المفهوم الشيعى ، وهو عنده

(١و٢) انظر النص ٨/١٣٥ — ١٣٨ فى كتاب الدكتور احمد امين حى بن يقظان .

(٣و٤) السهروردى التلويحات ٩١/٩٤/١١٣

(٥) ابن سينا النجاة ٢٨٠ — ٢٨١/٣٧٢/٤٥٤ .

(٦) حكمة الاشراق ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩ ، ٣٢/٤٤م٤٥ .

السهروردى قطب الوقت ، وإمام زمانه كله ، وليس إمام الجهة التى يقطنها وهوهو نفس الصراط الذى فلسفه ابن عربى خاتم الأولياء . ويبدو تأثر السهروردى العميق بالنظرة الثنائية الفارسية واضحا فى تقسيمه العالم إلى قسمين عالم النور ، وعالم الظلام . الأول هو الروحانى الأعلى أى المنير وعلى رأسه الإله الذى يدعى نور النور الذى تحدث عنه الحلاج فى قوله كبداية للسهروردى الإشراقى (لأنوار نور النور فى الخلق أنوار)(١) . يلى ذا الاله فى المكانه عقول الكواكب ويسميها الأنوار القاهرة أو الحاكمة أو السائدة . تليها العقول الأخرى ويسميها الأنوار فقط دون أية صفة لهذه الأنوار . أما القسم الثانى فهو عالم الظلام . عالم المادةوالوضاعةوالرداءة . وأشخاص هذا العالم تدعى عنده بالأوثان أو البرازخ .

أما كيفية صدور الموجودات(٢) عن هذا الإله نور الأنوار ، فهى أنه قد انبثق إشراق واحد من نور النور — هذا الإشراق الأول أو النور الحاكم الصادر عن الاله هو الذى يعنيه ابن سينا بالمعلول الأول . هذا النور على أثر صدوره ينظر إلى باريه ، وإلى ذاته ، فيجد نفسه مظلما بالنسبة إلى الاله . ومن هذا ينشأ البرزخ الأول ، وهو الذى كان يسميه ابن سينا جسم الفلك الأول أو الفلك المحيط . وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى ، وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار قاهرة البرازخ مقهورة وهكذا يظل النور ينتشر نازلا حتى يعمّ عالمنا على نفس النهج الذى رأينا فى العالم الأعلى أى أن كل عقل إنسانى يمثل فى برزخه العقول العليا فى برازخها . ولم يسلك السهروردى النهج الفلسفى فيما يتعلق بنشأة الكون فحسب ، وإنما سلكها فى مشكلة أدق من مشكلة الصدور وهى مشكلة الريالزم Realism والنومينالزم Nominalian . وقد قرر أنه لا يؤكد فكرة المثالية المطلقة ، ولا يرى أن للإنسانية أو للحيوانية نموذجا ذا وجود ذاتى كما قرر أصحاب هذا المذهب ،

---

(١) الحلاج الديوان p 58 نشر ماسينيون .

(٢) حكمه الاشراق ٣٧١ ومابعدها وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩/٣٢/٤٤/٤٥

لأن الفكرة العامة لا يمكن أن توجد إلا فى العقل . إذ لو فرض وجودها فى الأفراد لفقدت عموميتها ولكن ليس معنى هذا أنه لا يوجد غير هذه الفكره العامة ، بل إن هناك شيئا آخر أسمى من الكائنات المادية ، وأثبت من الفكر المجرد . إذ كيف يعقل أن الكليات العامة التى هى أرفع من الأشخاص المحسة تنتزع منها ؟ وكيف يصدر الأعلى من الأدنى ؟ وكيف ينتج المثالى من الوثن الوضيع الذى لم يصنع إلا على صورته ؟ هناك إذن مبدأ — هذا المبدأ لدى نظرية السهروردى هو النور القاهر ، وهذا النور القاهر ثاو فى عالم النقاء النورانى — الذى له صور معينة هى صور الحب والسرور والسيادة ، وحينما يقع ظل هذا النور على عالمنا تنتج فيه أشخاص نوعه المرئية أو أوثانه وأصنامه — تلك التى تصير على أثر ذلك أناسىّ أو حيوانات أو معادن ، أو طعوماً ، أو روائح — هذه الصيرورة تقع تبعا للاستعدادات الخفية التى تعد مواد هذه الكائنات لتقبل صور هذا النور . وعلى أثر ذلك توجد الفكره العامة فى العقول . وقد تسببت فكرة الصيرورة فى اتهام السهروردى بالدعوة إلى فكرة التناسخ وقبولها كمبدأ أصيل فى فلسفته للمثل المعلقة كما سنرى بعد قليل (١) .

فإذا مضينا معه فى نظرية النفس نلاحظ أثر الفلسفة الفارســية الثنوية الممتزجة بالأفلوطينية مما سنراه أيضاً لدى ابن عربى فى نفس المقام والمجال . يرى السهروردى أن النفس عنصران : الجسم الكثيف المظلم السلبى ، والجوهر البسيط المنير الإيجابى ، وهذا الجوهر هو حاكم القوى المانح الأعضاء الحياة والاكتمال ، وهو معنى النفس المطمئنة فى القرآن أو عقل الفلاسفة ، أو قلب الصوفية (٢) .

---

(١) السهروردى : هياكل النور تحقيق ونشر الدكتور أبو ريان ٦٤ وانظر قصابه باشى زادة رسالة فى المثل الافلوطونيه والمثل المعلقه مخطوط دار الكتب المصريه ٥٩ مجاميع ، وأنظر حكمه الاشراق الفصل الثالث ٥١٢ — ٥١٨ وانظر جلال الدين الدوانى : شرح هياكل النور ورقه ٦٣ مخطوط وانظر الدكتور أبو ريان أيضا فى أصول الحكمه الإشراقيه ٢٠٠ وما بعدها .

(٢) كارادى فو Carra de Vaux مفكرو الاسلام 224—223 p

فإذا تأملنا صرح حكمة الإشراق نجده قسمين الأول يعتبر مقدمة منطقية للثانى ، وهو الأنوار الآلهية . وقد اشتمل على خمس مقالات : النور وحقيقته ، نور الأنوار وما يصدر عنه وهذه هى المقالة الأولى . أما المقالة الثانية ففى ترتيب الوجود ، والثالثة فى كيفية فعل الأنوار والأنوار القاهرة ، والرابعة فى البرازخ ، والخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات . ونلاحظ فى تقسيماته للنور والظلمة تقابلا متصلا فهو يرمز للروحانى بالمنير ، والمادى بالمظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة ، وإلى الله نور الأنوار ، وإلى الجسم بالجوهر الغاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

فإذا انتقلنا معه فى تقاسيمه للحكماء نجد أنواعا أربعة :

١ — حكيم إلهى متوغل فى التأله عديم البحث كأكثر الأنبياء والأولياء . والمثال من عندياته للبسطامى والحلاج .

٢ — حكيم بحاث عديم التأله كالمشائين أتباع أرسطو قديماً وأتباعه فى المدرسة الإسلامية حديثاً كالفارابى وكابن سينا فى مدرسة الفارابى رغم تردده بين أفلاطون وأرسطو فى نظر السهروردى .

٣ — حكيم إلهى متوغل فى البحث والتأله ، ولم يصل إليه إلا السهروردى فى نظر نفسه وفلسفته .

٤ — متوسطات بين التأله والبحث .

أما الحكيم الإلهى المتوغل فى البحث والتأله كالسهروردى فله الرئاسة وهو الذى يسمى بالقطب .

ويندرج في صرح الحكماء ومراتبهم مراتب الطلاب ، فهناك طالب التأله والبحث وطالب التأله فقط ، وطالب البحث فقط . وأسماهم طبقا للتقسيم والتصنيف : طالب التأله والبحث . لهذا ذكر السهروردى أنه كتب حكمة الإشراق لطالبي التأله والبحث ، وهو يشترط في أقل درجات من يقرأ كتابه أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له . أما من لم يكن كذلك وأراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين . معنى هذا أن الفلسفة الخاصة تصطنع العقل ، في حين أن الحكمة الإشراقية سوانح نورانية عرفانية دعائمها الذوق ومشاهدة الروحانيات ومعاينة أسرارها . فإذا كان السهروردى في فلسفته الإشراقية كحكيم متأله متوغل في التأله والبحث يسمو على درجة الأنبياء والأولياء — إذا كان قد ضيق علينا الخناق ضاربا بفلسفة العقل عرض الحائط وطوله ، فإن السؤال الذى يواجهنا هو : هل الكشف ذوقى خالص لا يمكن أن يقام البرهان عليه ؟ لقد أجاب الغزالي(١) فيما فصلناه عنه عن هذا السؤال بميزان العقل ، ليمكن التعرف على المتوهم الشيطاني من المتحقق السماوى استنادا إلى هذا الميزان السليم أو القسطاس المستقيم ؛ وإن كان العقل في ذاته لا يمكن أن يحكم على ماهو فوق مستواه وحدود إمكانياته كما رأى الغزالي أيضا. وليس معنى هذا عنده عجز العقل بالمعنى السلبي المطلق للعجز ، فإننا عندما نعترف بحدود العقل في مواجهة اللامعقولات ، وحينما نعرف به مافوق إمكانياته ، فليس معنى ذلك أننا نكتشف مايتصف به العقل من قصوره وإنما نكتشف به قوته أيضاً ، ومعرفته لنفسه ولما فوق حدود معرفته . ومادامت قوة العقل تقوم في قدرته على العلو نفسه ، فإن أعلى مراتب هذه القوة تكون هى المعرفة النورانية التى هى المعرفة الفائقة للعقل . وإذا كانت المعارف الكشفية من قبيل الوجدانيات التى لا عمل للدليل أو البرهان فيها كما يقول ابن خلدون(٢)

---

(١) الغزالي : الجواهر ٣٧/١٢٢ — ١٣٨ .

(٢) ابن خلدون المقدمة / ٣٣٠ .

ملاحظة سنرى بعد قليل أن السهروردى يؤكد مافوق الغلو الشيعي في نظراته حين يقول [إن الجفر الشيعي أبجدية التصوف عندنا] .

فإن الصوفية كما يقول وليم جيمس[(١)] ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ما دمنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وهذا يعود بنا إلى رأى الغزالى فى تحكيم العقل المؤمن لما فى نفسه ولما فوقه حتى يتميز لنا المتوهمَّ من المتحقَّق ، أو الذى يمكن قبوله والذى لا يجوز قبوله بحال من الأحوال ، أو كما يقول صالح بن مهدى المقبلى[(٢)] صاحب العلم الشامخ مخاطبا المتعصبين لدعوى إهمال العقل من جانب الصوفية (وأنتم تزعمون أن الكشف ذوقى ولا يمكن إقامة البرهان عليه ، فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب ، وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلادليل يمكن إقامته ، وعلينا حينئذ أن نجرى عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفراً ونحوه) . من هنا يتحدد مكانُ العقل فى حدوده كميزان فى نفسه ولتمييز ما فوقه ، ومن هنا تبطل دعوى المتألهين المتوغلين فى التأله والبحث وما دون مستواهم من الأقطاب فى هدم ميزان العقل على الإطلاق رغم دعوى السهروردى إقامة فلسفته على العقل . لقد وضع السهروردى كل أنظاره فى حقيقة الأمر عبر نظرية الفيض أو الصدور التى نسق خلالها كل نظرياته المتناقضة وغير المتناقضة ، فى الوقت الذى أقام صرحا هندسيا ضخما لحمته وسداه أنوار ، وظلمات من أنوار غاسقة ، أو من الأنوار الظلامية كما يقول المصدر القرمطى[(٣)] عن السهروردى فى فلسفته عامة .

---

(١) وليم جيمس Varieties of Religious exp. 422
وأنظر برديائف Nicolas Berdyaev
العزلة والمجتمع Solitude and Rotiety ص ٢ (بردیائف ت ١٩٤٨ م) ترجمة الزميل فؤاد كامل .
(٢) المقبلى العلم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ وانظر الدكتور محمد مصطفى حلمى ابن الفارض ١٥٧ — ١٥٩ .
(٣) الملطى التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ٢٦ — ٢٧ .

ولقد حطم السهروردى أول ماحطم فى نظرية الصدور نظام العقول العشرة فأفاضها على الإطلاق فيضانا مطلقا ، وذكر بأنها لا يحصرها حصر ولا عد ، فهى عنده حسب مايقتضيه عالم الأنوار العقلية ، وهو عالم لا يدركه العقل وإن اتصف بالعقل ، لأن الفيض المتصل غير المحدود المقيد عنده إشراقى نورانى عرفانى كما يقول . ومن هنا كان الدكتور محمد على[١] أبو ريان فى غاية الدقة حين أكد أن مذهبه العام شعورى ، ولهذا فالنورانية العرفانية عنده تتسم رغم حبكتها الهندسية الضمة بالطابع الشعورى لا العقلى . فإذا بحثنا وراء علة هدمه لقيد العقول العشرة وإطلاقها إلى مالانهاية وجدنا نظريته فى (برهان ربه) هذا البرهان الذى هداه إلى الفيض اللانهائى . وهو يحكى لنا انه كان قبل تحطيمه القيد عن العقول العشرة أكبر الذائدين عن حماها المشائى التى تجهل ملكوت الأنوار فتحده بحدود أو تقيده بقيود .[٢] نصل من هذا مع السهروردى إلى حقيقه خطيرة على أساس تمسكه الشديد بتحطيم قيد العقول العشرة وعلى أساس إطلاق الفيض ـ هذه الحقيقة هى أن إيمانه بالفيض على هذا النحو يؤدى حتما إلى ما يحاول إنكاره دون جدوى ، وهو ايمانه بوحدة الوجود التى فلسفها بعده فى وضوح سافر محيى الدين بن عربى ٦٣٨ ﻫ . يقول[٣] السهروردى (وجماعة توهموا أن النفس جزء من الله والله لا يقبل التجزؤ ، لأنه ليس بجسم ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه ؟ ونقول : إن مايسوقه السهروردى لذر الرماد فى العيون لا يمكن أن ينفى النتائج الحتمية لمذهبه المؤدى إلى وحدة الوجود . يؤكد هذا معنا الفيلسوف المعاصر راسل حين يقول إن نظرية الفيض بعموميتها ، والتى تقول باستحالة خلق العالم من لاشىء (انتهت على فترات فى العصرر المسيحية إلى مذهب وحدة الوجود[٤]) . والعجيب أن السهروردى فى هذا المجال يؤكد بعيدا

---

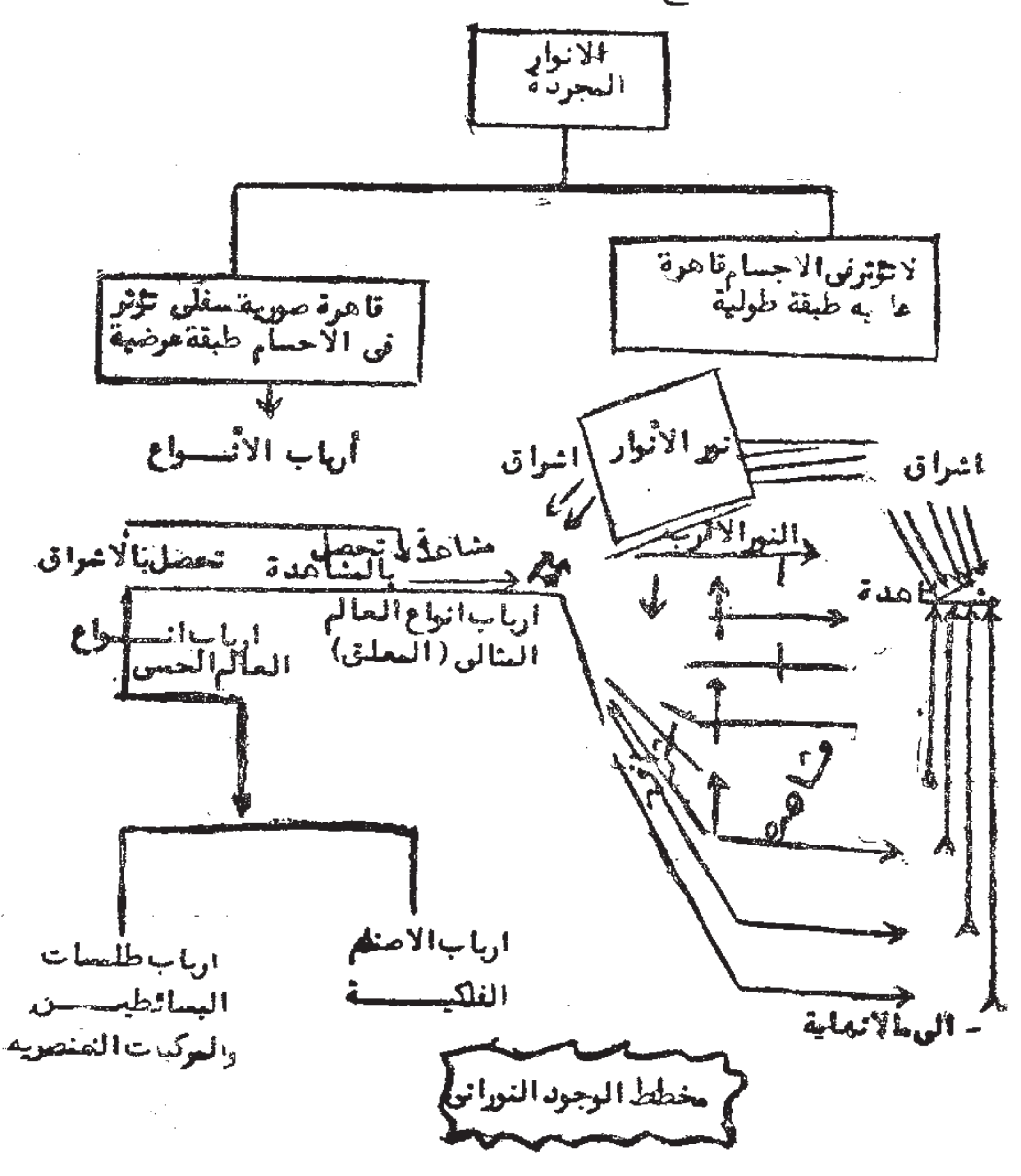
(١) الدكتور محمد على ابو ريان : أصول الحكمة الاشراقية ١٧٦ .

(٢) السهروردى حكمة الاشراق ٣٦٧ — ٣٧١ وانظر الالواح العمادية تحقيق كوربان مخطوط ١٨٦أ — ١٨٩أ .

(٣) الهيكل الثانى من هياكل النور .

(٤) برتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية جـ ٢/ ٨٠ ترجمة الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود .

عن العقل أن هذا هو ماعاينه بنفسه عندما فارق جسده ، واتصل بالملكوت الأعلى ، وأنه إنما يعرض خطوطا أولية لحقائق تستعصى على العرض ، وهو لهذا مضطر إلى أن يقسم أمورا لا تقبل القسمة من الناحية العقلية الروحية ، ويقيم خطوطا ورسوما قد تنير الطريق للباحث العقلى ، فهى صيغ مفرغة لا تعبر تعبيرا صادقا عن الحيوية الروحية النورية ، ولكننا فى النهاية لا نفصل معه بين دواعى للمعرفة ودواعى الوجود لامتزاج المعرفة عنده بالوجود ، ولرؤيته الوجود وحدة شاملة رغم شبكتها الواسعة المتصلة الأسباب والحلقات حسب هذا النموذج التخطيطى البسيط الذى يحدد مخطط الوجود النورانى :



ويتضح من المخطط النقط الآتية [١] :

(١) أن للبناء الوجودى اتجاهين : أحدهما رأسى والآخر أفقى ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق بالنسبة لنور الأنوار .

(٢) أن للحركات الفلكية تأثيرا مباشرا على العنصريات، وهى التى تعد العنصريات للفيض العقلى الشعاعي ، وهذا نجده لدى ابن سينا فى المشائية واضحا .

(٣) أن موجودات العالم السفلى ظلال لموجودات عالم المثل ، وهذه هى نظرية المثل الأفلاطونية .

(٤) إن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيرا على عالم الأجرام .

(٥) الأنوار المجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

(٦) الأنوار المدبرة للاجسام وإن لم تكن منطبعة فيها . وذلك مثل النفس الناطقة ويسميها الاسفهبذ ، وهو النور المهيمن ، وهذا المصطلح كان يحمله دهاقين طبرستان حتى بعد الفتح[٢] الإسلامى ، وهذه النفس تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض . والأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين — أ — قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية المترتبة

---

(١) الدكتور محمد على ابو ريان اصول الحكمة ١٨٠ — ١٨١ وانظر حكمة الاشراق ٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) الفيلولوجيا الايرانية جـ ٢ / ٥٤٧ .

فى النزول ، وهى لا تؤثر فى الأجسام لشدة نوريتها ، وقلة الجهة الظلمانية فيها .

ـب ـ قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغيرمترتبة فى النزول، وهى أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهى قسمان : أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة من الطبقة « الطولية » ، وثانيهما : يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من نفس الطبقة الطولية .

(٧) الأنوار المشاهدية أشرف من الإشراقية ، والعالم المثالى أشرف من العالم الحسى . ومن هنا وجب صدور المثالى عن المشاهدة ، وصدور الحسى عن الاشراق ولكل عالم نور هو علة فلكه الأعلى . ومعنى المشاهدة عند السهروردى مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى فيستمد منه فيضا قويا ، وينتج عن هذا الفيض المتصل وجود نور آخر. والسبب كما يقول السهروردى (إن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها) (ويحصل من النور الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا) (وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ، ويقع عليها شعاعه ، والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها فى بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة . ومعنى هذا أن حركتى الإشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما للأنوار من نور الأنوار بغير واسطة ، وبواسطة النور الأعلى الذى يعلو فوق كل نور .

(٨) معنى الحركة ليس هو الانتقال فى مذهب السهروردى ، وإنما الحركة معناها الإفاضة حسب لب المذهب وجوهره .

(٩) توجد وسائط مباشرة وغير مباشرة لانهائية طبقا لاتصال الفيض اللانهائى

وهذه الوسائط تضعف كلما بعدت عن الواحد حتى تكاد تظلم.[1] ومن هنا تبرز نظرية ظهور الظلام عن النور الغاسق فى فلسفة السهروردى أو النور الظلامى كما يقول الأصل القرمطى الشيعى فيما ذكرناه. ويبدو لى من وراء هذا المخطط العجيب ملاحظة هامة حول أثر الأفلاك على العنصريات تلك الدعوى التى حولت علم النجوم بمعناه العلمى إلى دجل وشعوذات. وأمامى نصان هامان: الأول للقديس أوغسطين[2] (٣٥٤ – ٤٣٠ م). الثانى لفخر الدين الرازى[3] (٦٠٦هـ) وكلاهما صادق فى دعوته الدينية الأصولية. أما القديس أوغسطين وهو التلميذ الممتاز لأفلوطين فقد نفى نظرية أثر الأفلاك على العنصريات والمصائر وتطوراتها نفيا قاطعا وذلك فى جداله مع المانوية أساتذة السهروردى، وأساتذة أوغسطين قبل مرحلة هدايته وثورته عليهم، وإن فيما قاله: أن اختلاف حظ التوائم ينفى أثر الكواكب. أما الفخر الرازى فقد حطم علم النجوم بمعناه كما فهمه السهروردى والمانوية قبله، لأن فى ذلك مشاركة وإشراكا وخروجا على أصل التوحيد. فإذا ذكرنا أن الفخر الرازى تتلمذ مع السهروردى على فخر الدين الماردينى وكانت بينهما مساجلات، فإننا نؤكد أنه لا صحة على الاطلاق لنسبة كتاب السر المختوم لفخر الدين الرازى فالكتاب يصرح بعبادة النجوم والكواكب والصلوات لها كصلاة السهروردى للغار المقدسة فى الشمس وغير الشمس. والفخر الرازى السنى أبعد ما يكون عن هذه الضلالات. ملاحظة أخرى فى مخطط إشراقية السهروردى لدى صرحها الضخم، وهى: ما حقيقة النور الغاسق أو الذابل أو الهامد — ذلك النور الذى تكونت منه لأجسام

---

(١) السهرودى: حكمه الإشراق ٣٤٤ / ٢٦٧ — ٣٧١.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ٧ — ١٩ القاهرة ١٩٤٦ وانظر برتراند راسل. تاريخ الفلسفة الغربية جـ ٢ / ٨٦ — ١٩٥٦ م

(٣) الرازى. المباحث المشرقيه حـ ٢ (٤٠ ـ ٤٢) جـ ١ / ٢٣٣ — ٢٣٤ وانظر الفيلولوجية الإيرانيه. رتر Ritter ص ٢٨٥ رقم ٣٦ وأنظر مذهب الذرة لبينس ٨١ الترجمة للدكتور محمد عبدالهادى أبوريده النص والهامش ١٩٦ وأنظر الشيرازى. الاسفار الأربعة جـ ٢ / ٢٥٧ / ٣٤٤

من الأشعة الهامدة بعد ذبولها ؟ وما نتائج الجدل العريض حول المثل المعلقة السهروردية وصلتها بمثل أفلاطون بعد أن عرفنا مصدر مثل السهروردى فى النور الظلامى لدى القرامطة ؟ إن الجواب على هذا السؤال يقتضينا الرجوع إلى السهروردى نفسه ، فهو لم يقف عند الأفلوطينية المحدثة كما وقف معظم فلاسفة الاسلام ، وإنما رجع إلى صاحب الحكمة الذوقية أفلاطون كما يسميه ، لأنها عنده فى مقابل الحكمة البحثية الأرسطية . فلما دحض إنكار الأرسطية المثل الافلاطونية عادفوصل بين أفلاطون وأفلوطين على أرض الغنوصية الفارسية القديمة المختلطة بأمشاج الغنوصية الشرقية عامة . وإذا كان قد تبع أفلوطين فى قوله إن الأجسام تكونت من الأشعة الهامدة بعد ذبولها ، وكان فى هذا مبتعدا عن أستاذه القديم أفلاطون الذى يفصل فصلا تاما فى عالمه المثالى بين العالم العقلى والعالم الحسى ؛ فإنه فى حقيقة الأمر لم يبتعد لأن الاشعة الهامدة أو الخامدة هى الظلام ، والأشعة بهذا الوصف الخامد لا تسمى أشعة ، لأن الظلام عنده بمثابة اللاوجود للنور . من هنا لم يخرج السهروردى ولم يخرج أفلوطين معه على أستاذهما الأول أفلاطون ، ولا على مثله العليا المنفصلة ، بدليل السهروردى . أن الأجسام تصبح لا وجودا من حيث الحقيقة بالنسبة للمثل الافلاطونية ، وفى هذا رجوع إلى الأصل لا خروج عنه ، وتوكيد أيضا بعدم وجود الأجسام وجودا حقيقيا . ولكننا مع ذلك نحس اضطرابا مع القائلين بأن إفاضة الأنوار على الأجسام توكيد لوجود الأجسام بدليل قول السهروردى[1] (النور الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به ، وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه . فالنور الاسفهبذ ، وإن لم يكن مكانيا ، ولا ذا جهة ، إلا أن الظلمات التى فى صيصته « أى القوى البدنية » مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ، ولكونها فروعا له) ... هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى توكيده بأن الأشعة الروحية وهى روحية تذبل

---

(١) حكمة الإشراق المقال الرابع علاقة النفس بالجسم ٥١٠ — ٥٢٠ .

وتخمد وتهمد فتتحول إلى ظلام . هنا لا يمكننا أن نسلم متفقين مع الدكتور[1] أبي ريان بأن هذه الأشعة الروحية تذبل وتتحول إلى ظلام لأن الوجود الروحانى لا يمكن أن يصبح لا وجوداً مهما حاول السهروردى توكيد ذلك ومهما شط شارحوه ومؤرخوه فى أحاديثهم عن الوسائط والمثل المعلقة بين المحسوس والمعقول كحل للاشكال مستندين إلى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يوجد إلا فى ذهن حكماء الإشراق أو مؤرخى حكماء الإشراق . ونصه العجيب حقاً (إلا أن جابلق ، وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورقلياء من عالم أفلاك المثل)[٢] . هنا يصل بنا السهروردى فى حقيقة عالم المثل المعلقة إلى القول بالتناسخ بعد القول بإطلاق الفيض إلى مالا نهاية . فالمثل المعلقة السهروردية ولو أنها لا تنعكس فى مرايا إطلاقا ، ولا يمكن إدراكها بالجلوس الظاهرة كما يقول ، ورغم أنه لا محل لها فى هذا العالم ، « فإن لها مظهراً قد تظهر فيه على شكل جن » ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين) (وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه ، به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ، ومركبات ، ومعادن ، ونبات وحيوان وإنسان ، وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوساً غير النفوس التى كانت فى عالم الأجسام حسب مركزها بين السعداء والأشقياء[٣]) . إن هذا ولاشك يقدم لنا طريقاً مرسوما للتناسخ. فالنفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة وتتخذ أجساما أخرى من أجسام الحيوان ، فتشقى بها وتنال عقابها ، وهكـــــذا إلى أن تتطهر . من هنا كان عالم المثل المعلقة (كما يؤكد السهروردى) محتوى الجنة والنار المشار إليهما فى القرآن ، ويتعلق به المعاد الجسمانى على ما ورد فى الشرائع المنزلة . وهو فى مقام آخر يردد نفس الإتجاه مع تأويل شاذ لمفهوم القرآن (كل نفس ظاهرة تتلذذ بالمفارقات . فالأنفس الخبيثة تتألم بالاتصال كلما دخلت

---

(١) الدكتور أبوريان : أصول ٢٠٠ — ٢٠٤

(٢و٣) حكمة الإشراق ص ٥١٢ — ٥١٨ وانظر هيا كل النور ٦٤ .

أمة لعنت أختها[١] ..) . إن السهروردى فى واضح فلسفته واتساق منهجه صدى قوى عميق للتناسخ القديم الذى يؤكد أن طهارة الإنسان من أرجاس البدن (أورجس الهيولى كما يقول السهروردى) — لا بد أن تعبر أطواراً تخرج منها نقية بريئة لتستطيع مصاحبة الآلهة أو الأرواح النورانية . ولا بد لها من أن تحل فى بدن حيوان أو نبات أو جماد فى عالم المثل المعلقة . فإذا عدنا قليلا إلى الينابيع القديمة للتناسخ السهروردى نجده لدى الاتجاه الأبيقورى[٢]. الذى يقول : (والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها فإن فعلت خيراً أو حسناً يرد عليها سروراً وفرحاً وإن فعلت شراً قبيحاً يرد عليها حزناً وترحاً) . ونجده لدى الاتجاه البوذى[٣] . الذى يقول بتنقل النفس ، وينكر الجزاء الأخروى حين يقول (فالأبدان التى تحل فيها النفس واحداً بعد واحد شبيهة بالأعوام أو الايام فى حياة الفرد الواحد . وإذا فرضنا للنفس خلوداً فكيف يجوز لحياة واحدة قصيرة أن تقرر مصير هذه النفس إلى الأبد) (وأن الحياة لا يمكن افتراضها إلاّ على افتراض أن كل مرحلة من مراحل وجود النفس تعانى العذاب وتتمتع بالثواب جزاء وفاقا لمواقع منها فى حياة ماضية رذيلة أو فضيلة ، إذ يستحيل على فعل صغير أو كبير خيراً أو شراً أن يمضى لغير أثر ، وإن كل شىء لا بد أن يظهر ذات يوم . ذلك هو قانون السببية فى دنيا الروح ، وهو أسس قوانين العالم وأبشعها فى وقت معاً) . معنى هذا أنه (لا بد من حيوات أخرى يتولد فيها ..) أو ليس فى هذا الينابيع الأولى للفلسفة السهروردية فى التناسخ ؟ ولا ندرى هل أخذها ذلك الشاب العبقرى منها أساساً أم أخذها وخرجها عبر المصطلحات الشيعية فى

---

(١) السهرودى فى التلويحات ١١٣ — ١١٤ وانظر أيضا حكمة الإشراق ٥١٢ — ٥١٨ وقد قسم التناسخ إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان « ومسخ » من إنسان إلى حيوان) وفسخ من إنسان إلى نبات ، ورسخ من إنسان إلى جماد . الدوانى : شرح هيا كل النور ص ٦٣ .

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ / ٣٣٤ — ٣٣٥ وانظر أيضا ديورانت . قصة الحضارة ج ٢ / ٣٤٥ — .

(٣) قصة الحضارة لديورانت ج ٣ / ٢١٥ —

الرجعة(١) أم فاسفيا معها ؟ . فإذا تتبعنا عالم الظلام عالم اللاوجود . عالم المادة ، فكيف نجد عند(٢) السهروردى تفسير الفيض وصدور الظلام عن النور ، أو تناهى النور إلى ظلمة أى عدم ، فى الوقت الذى هيأ له كل الإشراقات ، وفى الوقت الذى يؤكد فيه الفارق بين الأنوار العقلية الفياضة والأنوار الحسية ، وفى الوقت الذى يؤكد فيض الأنوار على الأجسام ، وإن الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه ؟ إننا لا نستطيع أن نعطى تفسيراً للفكرة التى تقول بأن تعقل النور المجرد افقره ينتج عنه هيئة مظلمة ، فكيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضرورى . ولما كان الصدور حتمياً فى منطق الفيض المتصل ، فكيف تتسق فكرة الإشراق الضرورى مع فكرة الإمكان وفى هذا كل التناقض ؟ إنه ليس من طبيعة المعقول أن يتناقض ؛ وحتى لو فرضنا هذا ، وقبلنا صحة نتاج الظلام على النور فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطى أى عدم النور ، وليس الظلام عنده مبدأ مساوقا للنور حسب ثنوية المانوية أو الزرادشتية(٣) ... ماذا يقول السهروردى فى هذه المتناقضات ؟ والجمع بين

---

(١) لاشك أن المفهوم الشيعى فى الرجعة له صلته بفلسفة التناسخ المرتبطة بفلسفة الكلام والنور الأزلى فى مختلف صور أنماط الفلسفة فى الغنوص الشرقى والغربى . وقد أولها المصطلح الشيعى فى الآية القرآنية (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) المؤمن ١١ وانظر محمد رضا المظفر عقائد الأمامية ٦٧ . وقد أفضنا فى كتابنا عن الإمام جعفر الصادق كيف أن الصادق فسر الرجعة تفسيراً معنويا بمعنى عودة السلطان المعنوى والدينى لآل البيت كما أفاض ابن خلدون فى الهجوم على هذه الاتجاهات فى التناسخ والرجعة (مقدمة ٢١٨ — ٢٣١)

(٢) حكمة الإشراق ٣٣٥ وأنظر هيا كل ٦٣ .

(٣) هناك فرق بين وصف الظلام بأنه = عدم النور أو نقيض النور . ففى الحالة الأولى يبقى أساس لإمكان وجود الظلام كحالة ينعدم فيها النور فقط لضعفه ولكنه يصبح من جهة أخرى حالة وجودية مثل قولنا الجفاف = عدم المطر . فالجفاف عدم المطر ، ولكنه حالة أخرى وجودية هى الجفاف بالنسبة للأرض والزرع . أنظر هامش اصول الحكمه الإشراقيه للدكتور ابى ريان ٢١٢ . فى تعليقه الخاص وتحقيقه الممتاز .

المتناقضات ؟ . إن عماد[1] المذهب الذى تتكىء عليه نظرية السهروردى : هو أن إدراك النور المجرد لفقره ينتج عنه ظل مظلم ، أو هيئة مظلمة حسب مصطلحه . أما دليله : فمدخله ذلك الصراع بين النور الأتم والنور الأنقص — فى هذا الصراع يدرك النور المنهزم فقره (استغساق ذاته) فيحصل منه ظل (هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه). ويوغل بنا السهروردى فى البحث فيقول : (وباعتبار غناه ، ووجوبه بنور الأنوار يحصل منه نور مجرد آخر . فالبرزخ ظله ، والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو ظلمة لفقرة .) . هكذا يصل بنا السهروردى إلى دليله القائم على مبدأ الفيض فى صور شاعرية جميلة موغلة فى التجرد والتناقض معاً إذا قسناها بمقياس الحقائق المتعقلة .

أما صدور الممكن عن الضرورى عنده فيؤكده[2] فى قوله : النور الإبداعى الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن فى نفسه ، واجب بالأول فيقتضى لنسبته إلى الأول ، ومشاهدته جلاله : جوهرا قدسيا آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة لكبرياء الأول جرماً سماويا ، وهكذا الجوهر القدسى الثانى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرا مجردا ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلكية وعنصرية) . هكذا يصل بنا السهروردى بمنطقه الخاص إلى تحليل كيفية صدور الظلام عن النور ، والمادة عن العقل ، والتغير عن الثبات دون أى اهتمام عقلى بصدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما ، ودون أى اهتمام بأى تساؤل عن كيفية وجود الجسم أو صدوره عن نقص النور ، أو فقر الجوهر النورانى فى صراعه مع ماهو فوقه ، ودون أى اهتمام بأى تساؤل لمسائل كيف أن اعتبار الفقر فى شىء يؤدى إلى صدور شىء آخر ليس من طبيعة هذا الشىء . إن التناقض يبدو واضحا فى حرص السهروردى على التمسك بالمبدأ الأفلاطونى فى اعتبار

---

(١) حكمة الإشراق ٣٣٥ وانظر الهياكل فصل ٣ ، ٦٢ .

(٢) المصدر السابق لحكمة الاشراق ٣٣٥ وهياكل النور ٣٦

عالم المادة لا جوداً) وفى الوقت نفسه تسليمه بتلاشى عالم الفيوضات العقلية مهما يكن
حظها من النورانية والاكتمال العقلى . فإذا مضينا معه فى تشريحه لتكون الأجسام
وجدنا التناقض واضحا . يقول السهروردى[1] (إن تكون الأجسام عن مصدرين
الأول : عن الحركات التنازلية من القواهر العليا التى يصدر عنها أجرام الأفلاك
والكواكب ، وعنها أيضاً يصدر ما تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثيرية
الثانى : الانعكاسات النورانية المتلاشية ، ومنها يتحول الظلام إلى مادة أو جسم بم
أن الظلام هو عدم النور . هنا يبدو واضحا أن الأشعة لا تتطور فى نورانيتها إلى مالا
فى النورانية ، بل تعود إلى نقيضتها ، أى إلى عدمها ، أى إلى العدم . ولما كان الظ
يساوى عدم النور فلابد أن يتلاشى النور إلى ظلام . هذا هو اطراد المذهب السهرور
ولا يمكن أن يكون للشىء نوعان من العدم فيكون للنور عدم هو لا شىء أصلا ،
يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام : الذى هو عالم المادة . وعلى ذلك فن
أمام فيوضات مادية لامتناهية أيضاً بالنسبة للفيوضات النورانية اللامتناهية أصلا .
تساءل الدكتور أبوريان[2] عن هذا التناقض المتصل فى طبيعة الأشياء وقال إذا
اللاتناهى بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يخ
بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللامتناهى على أنه منتهى الخصوبة والغنى فى الوج
ولكنى لا أجد أية غرابة فى هذا حسب منطق السهروردى ، لأن الفيض النور
متصل مهما تحول إلى ظلام عنده همودة أو ذبوله وهو من طبيعة اللافناء واللاتن
مهما كرت عليه أدوار وأكوار . وعلى هذا فالسهروردى المتناقض مطرد مع مذهبه و
خالف واقع وطبيعة الأشياء . فإذا مضينا مع نظرية السهروردى إلى غايتها نجد م
خلاص النفس من الظلام أو من اللاوجود أو من الجسد ، والمعانى واحدة متر

---

(١) حكمة الاشراق ٣٥٢

(٢) الدكتور أبوريان : اصول ٢١٦ —

الألفاظ . إن السهروردى[١] هنا مجرد شاعر مؤرخ للمشائية الإسلامية وخاصة مع ابن سينا فى حديثه عن صلة النفس بالجسد ، ومكان الحب أو العشق كمخلص للنفس من الجسد سعيا وراء الانطلاقة فى ملكوت نور الأنوار . فإذا تعرفنا على رأى السهروردى[٢] فى صلة النفس بالجسد أجاب بأنهما متقابلان ، ولابد من واسطة بينهما وهى الروح الحيوانى . ذلك الروح الذى تحدث عنه ابن طفيل عندما شرّح حى بن يقظان قلب الغزال ، فأحس بحرارة ذلك الروح الحيوانى منطلقة من تجويف القلب . أما مسألة وجود النفس قبل البدن أو بعده أو معه ، فإن السهرودى يصل بنا فى هذا توكيد إلى التناسخ . فهو يؤكد أنه لا خَلْقَ للنفوس ، ولا قِدَم لها . ويحل هذا التناقض بالفيض المتصل . يقول السهروردى (رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار من غير أن ينقص منها شىء ، فلا يتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من بارئها وواهبها وربها القريب القدسى الفعال) . معنى هذا أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها . شبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار بها واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يعتورها نقص ، كذلك العقل الفعال واهب النفوس مهما أفاض من نفوس فإنه لا يعتوره نقص ما .

أما أدلة السهروردى على هذا الذى يؤكده فى أن النفس لم توجد قبل البدن وأنها تخلق مع البدن ، وفى الوقت نفسه لا خلق للنفوس ولا لها قدم — هذه الأدلة يحصرها السهرودى فى مسألة قدم العناصر (المحدثة نسبيا بالنسبة لما فوقها) كفيض من

---

(١) هياكل النور ٥٣

(٢) هياكل النور ٥ — ٥٩

عالم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، كما يحصرها فى معنى النور القاهر ، والغاسق المتحول إلى ظلام ، وإلى لا وجود ، أو إلى جسد . والسهروردى يؤكد أيضاً فى معنى أن النفس ليست قديمة : إن النفس القديمة لا تحبس فى كون حديث ، ولأنه لا يمكن أن يجذب حديث قديما ، والحديث هو البدن ، والقديم المفروض قدمه : النفس . ومع هذا فلما كان النور الغاسق قد تحول فى حركته أو إفاضته إلى جسد ، فإن النفس والجسم ليسا حديثين بالمعنى المذهبى ، لاطراد الفيض واتصاله اللانهائى فى نورانياته وظلامياته ، وإذا كان اتصال النفوس بأبدانها اتصالا أزلياء حسب أصول المذهب ليس معناه إبطال القول بالتناسخ ، فإن اطراد المذهب أيضاً يؤكد ذلك رغم ذر الرماد فى العيون . ورفض التناسخ ، أو التردد بين الرفض والقبول فى تعميات لا يستطيع الوقوف أمام تيار المذهب الذى يؤكد أن المنغمسين فى آثار اللاوجود أو الجسد لابد أن يهبطوا إلى المستوى الذى هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج فى الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها ، حتى تتطهر وتسلك سبيل السعداء ، وهذا هو التبرير العقلى لفكرة التناسخ (١) .

نصل من هذا مع السهروردى إلى أن مسألة الفيض اللانهائى التى ترتبت عليها مسألة التناسخ كوسيلة للخلاص الأبدى عبر التطهير ، ومسائل اتصال النفوس بأبدانها اتصالا أزلياً ، مع عدم سبق وجود النفوس على أبدانها ، وإفاضتها مع البدن معاً وجميعاً — كل هذا نصل به مع نظرية السهروردى إلى مذهب وحدة الوجود أو مدخل وحدة الوجود على وجه أدق . وقد أثار كوربان (٢) فى هذا تساؤلا مضمونه أن تلاميذ

---

(١) حكمة الإشراق ٤٣١ / هبا كل ٧٠ والسهرودى يؤكد مدد الفيض بتأويل الآية الكريمة (مانفدت كلمات الله (الكهف ١٠٩) ويرى بهذاأن الفيض لانهائى .

(٢) كوربان H. Carbin ; Suhrawardi d' Aleb (1191) Fondateur de le doctrine illuminative Paies 1939 .

السهروردى ومريديه ومؤرخيه المخلصين لم يستطيعوا فهمه ، (وبهذا لم يستطيعوا صيانة المذهب عن الخطر المزدوج الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع بين تأليه الإيمان الوضعى ، ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر المجرد) . معنى هذا أن بناء المذهب الإشراقى فى صرحه السهروردى لا يؤدى فى رأى كوربان إلى أى تعارض أو تناقض من شأنه أن يصل بنا إلى أية نظرية تقود إلى وضع إلحادى ، وإن أكد ذلك — تلاميذه المخلصون له أمثال الشيرازى[1] نفسه — الذى فسر أقوال — السهروردى فى النفس ، وأكد أن النفس المجردة تنتهى فى معارجها إلى الاتحاد بالله كما أكد أن نفوس غير الكاملين قد لا يكون الموت ذاته مخلصاً لها . وفى هذه الحالة لا بد للنفس أن ترجع إلى الحياة لتتقمص جسداً آخر شبيهاً بالجسد الأول لكى يتم تطهيرها .

فإذا مضينا مع السهروردى[2] لنتعرف على رأيه فى الوجود والمعرفة خلال التوحيد وصلة المعرفة بالوجود والتوحيد وقفنا عند النقط الآتية :

(١) إن معرفتنا وإدراكنا لا يتميز عن وجودنا ، ووجودنا يتضمن إدراكنا . عندئذ تصير نفوسنا مرايانا . ومن هنا كان الوجود الذاتى هو نحن لا سوانا .

(٢) إن الكائنات الحادثة مجرد انعكاسات مشاهدة فى مرآة . ومن ينظر إلى الكائنات جميعاً كمرآة وحيدة ، فقد بلغ درجة أهل المشاهدة .

(٣) إن حقيقتنا ليست بذاتها فى جوهرها لا ككل ولا كجزء . وإنما هى شعاعات للواحدية الأحدية . وهى فى نسبتها للواحدية الأحدية كنسبة شعاع للشمس إلى الشمس .

— انظر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لها فى كتابه شخصيات قلقة (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦ بارس ١٩٣٩ أنظر ص ٩٩ من الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦ =

(١) الدكتور أبوريان أصول ٢٩٨/٣١٨ .

(٢) كوربان : السهروردى مؤسس المذهب الإشراق الترجمة العربية ص ١٢٠ .

(٤) عندما نبلغ المرتبة التى نقطع النظر فيها عن ماهيتنا من حيث كون هذه محل الموجودات ، وأن وجود الأشياء قائم بها . وعندما نبلغ المرتبة التى يستحيل فيها بقاء وجودنا من حيث كونه الذات التى تعرف الأشياء — هناك تنكشف لنا حقيقة الذات الوحيدة العارفة بعد أن تتحطم وتزول كل النسب والإضافات والظلال والألوان من (أنا وأنت وهو) . هنا يبدو السهروردى حلاجا جديدا ، أو ما فوق الحلاج فى الواقع ، خاصة فى تحديده لدرجات التوحيد فى أربعة مراتب (أ) درجة من يقولون لا إله إلا الله ، وهى درجة العوام ، ودرجة سائر الناس ممن لايضيفون الألوهية إلى الله . (ب) درجة من يقولون لاهو إلا هو . وهؤلاء ينفون عن الهو الإلهى كل أنواع الهو . أعنى أنه لاأحد غيره (هو) يقدر على أن يسميه (هو) لأن كل (هو) يصدر عنه ويشتق منه . (جـ) درجة من يقولون لا أنت إلا أنت وهم أسمى من السابقين ، لأنهم لايسمون الله بضمير الغائب ، وكأنه شئ غائب ، وينكرون كل (أنت) تريد أن تشهد على نفسها بهذا . (د) درجة من يقول : لا أنا إلا أنا ، وهى درجة السهروردى أو الحلاج فى رأى السهرودى ، لأن كل رسائل المخاطبة تجذب فى الشرك . — إن السهروردى الحلاجى يؤكد أن الأنا مجرد حجاب والأنا هنا هو الأنا المفصول عن الأنا ، وليس هو الأنا الذى يقول أنا (إن صيغ الحجب هى : هو ، أنت ، أنا) ولا كون ولامكان ولا صوت ولاصورة [١] . .) .

(٥) على الرغم من أن السهروردى [٢] قد صرح بأن الحلاج قد أعطى حق تصرف الأغيار فى دمه بقوله وبوحه السافر :

---

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج 522 - p. 521 وأنظر كراوس Kraus فى ترجمة لنص رسالة أصوات أجنحة جبريل ترجم الشرح إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى أنظر ص ١٥٤ — ١٥٥ من الشرح المترجم فى كتاب شخصيات قلقه .

(٢) ماسينيون : عذاب الحلاج P. 522 : وأنظر أربعة نصوص لم تنشر خاصة بمؤلفات الحلاج P. 81 .

بيني وبينك أنّى يزاحمني   فارفع بأنيك أني من البين

فهو قد سلك نفس الطريق وزاد عليه ، وإن ألغزه وأوغل فى الرمزو الإيماء .

ولما كان الغزالى قد صعد إلى بارئه قبل السهروردى بأكثر من ثمانين عاما ، فقد تكلف ابن تيمية بحكم أعلن فى عنف أنه لا استئناف فيه وهو كفر السهروردى وابن سبعين من بعده فى مدرسة ابن عربى كما سنرى . فإذا حددنا موقفنا مع السهروردى ونظرياته المتناقضة فإننا نجد أنه حطم قيد العقول العشرة المشائية راجعاً إلى الأسفهبذ الزارادشتى متساوقاً مع العبرانية فى مذهب الشكاك والأفلوطينية المحدثة لدى مجموع الوحى الكلدانى . كما نجد أنه نقل طبيعيات أرسطو إلى نظام ملائكى مفارق مطلق على نسق الأبستاق الزارادشتى حتى الأسفهبذ ، روح القدس جبريل (رب طلسم نوعنا [١] ومفيض نفوسنا) . السهروردى فى الواقع لم يترك المشائية ؛ بل صعد على معراجها قبل وبعد أن حطم قيود عقولها . فهوقد استقرطويلا عند الأفلوطينية لدى برقلس مع سدنة الصمت (الشيوخ [٢] العشرة) المهيمنين عل الأفلاك (أولئك الذين لا يتكلمون إلا عن طريق رائدهم العاشر . لكن السهروردى حين أطلق قيد العقول العشرة متطوراً بالمشائية على معراج الحلاج الأفلوطينى وصل إلى النتيجة النهائية للمثل الأفلاطونية القديمة ، وهو يعبرها بمعراج الأفلوطينية المحدثة على ثنائية الزرادشتية وفلسفتهم فى التناسخ) وعلى أساس من تأويله العجيب للقرآن للآية الكريمة (ما نفدت كلمات الله [٣]) فما نحن كما يقول السهروردى « إلا كلمات مشتقة أو أصداء لأصوات أجنحة جبريل روح القدس ، العقل الفعال) وما نحن إلا فى (تناسل متجدد ، وفيض متوالد وتناسخ مطرد الأرجاء والأرحاء (فى حدقة تلك الجارية السوداء) [٤] وإذا كنا نحن أبناء الانسان كلمات صغرى

---

(١) هياكل ٣٥ حكمة الإشراق ٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) journal Asiatique 1935 (يوليو سبتمبر ١ — ٨٢) .

(٣) ٢٧ من لقمان .

(٤) أصول أجنحة جبريل المصدر السابق لها .

للكلمات الكبرى التى هى فيض عن الكلمة الكبرى ، فلا بد من رجعة الكلمات الصغرى إلى الكبرى كرجعة الأصداء للصوت . وإذن (فاقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك فالله يقرأ القرآن على لسان كل قارىء [٢]) (والله هو القارىء) وإذن فحقيقة التوحيد لا أنا إلا أنا ، فما نحن إلا انعكاسات فى المرايا [٣] . أو ليس هذا هو المعراج العلاجى الذى قدمه وفلسفه السهروردى لابن عربى ؟ . لقد زعم كوربان أن ابن تيمية [٤] حكم فقط على السهروردى بأنه ادعى النبوة قياساً فيما يلوح لكوريان بدعوى نبوة المتنبى ، فهل هذا تحليل علمى لموقف نظريات السهروردى من دعوى النبوة والقطبية قياساً على دعاوى المتنبى ؟ إن السهروردى حين ناقش معارضيه حول إمكان خلق الله نبى بعد محمد (صلى الله عليه وسلم [٥]) لم يكن يقصد الفصل بين الإمكان التاريخى والإمكان العقلى ، فذلك مجرد تبرير فقط ، وهو لا يخفى حقيقة نظريته فى الحكيم المتوغل فى التأله والبحث ، الذى هو أفضل وأسمى من الأنبياء . وإذن فلا حرج على السهروردى فى دعاواه ، مادام الجفر الشيعى وهو مصدر وسر أسرار العلوم لدى غلاة الشيعة — هو (أبجدية التصوف لديه ، فلا تخلو الأرض من متوغل فى التأله والبحث كالسهروردى وليس فى التأله فقط (كأكثره الأنبياء — والأولياء . . . . .) [٦]

إن بن تيمية وأولئك العلماء الذين أفحموا السهروردى ما قصدوا فى الواقع إلا الكشف عن رواسب الفلسفة القرمطية فى نظرياته ، وخاصة وأنهم يرون العالم ظواهر متعاقبة أو متناسلة متوالدة كما أنهم رواده فى إطلاق القيد عن الوصية التاريخية للامام

---

(١) مجموعة نصوص لماسينيون ٤٠ — ٤١ .

(٢) عذاب الحلاج p. 522-596 .

(٣) كوربان الترجمة العربية للدكتور بدوى ١٣١ .

(٤) ابن تيمية : بغية المرتاد جـ ٥ / ٩٣ .

(٥) عماد الأصفهانى — : البستان الجامع المصدر السابق .

(٦) حكمة الإشراق ١٩ وأنظر أبو ريان ١٧ .

الشيعي لـكل سهروردي واصل متوغل في التأله والبحث ، ومن هنا أطلق القيود عن العقول المفارقة . وهو حين أكد قدم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، وكليات العناصر وما يلزمها أوليا كالحركة السرمدية والزمان لم يقل بالمحدثات الاتجاوزا فهي أيضا عنده ، قديمة لأن (العالم معلول لله ، والله أزلي ، فالعالم أزلي ، والصادر من القديم قديم (حتى العناصر المحدثة قديمة ، لأنها في عالم قديم لما تتعلق بها من نظام قديم[1] ومهما كان دافعه في المثل المعلقة فقد وضعها مجرد جسر أو برزخ لمجاملة أهل السنة ، ولذر الرماد وراء سراب صور البعث والجزاء كحل مزعوم منه لمشكلة التناسخ الأصيلة في مذهبه ومتولداتها الخطيرة . إننا قبل أن ندخل على امتداد مدرسة السهروردي ، وقبل أن نصل منها ومعها إلى ابن عربي لابد لنا من القول بأن النتيجة الحتمية لتساوق اتحاد البسطامي ، وحلول الحلاج واشراقية السهروردي مؤديه إلى وحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، والإنسان الـكامل الذي هو في روحه أفضل من النبي ، والذي ولايته ممتده غير مغلقة على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم . فإذا قيل عن هذه المدارس المنفصلة بنظرياتها بأنه قد غلب على أهلها التوحيد الخالص المبرأ إلى حد أن جعل أصحابها الوجود لله فحسب وأن الموجودات مجرد عدم أو ظلال في المرايا ـ فان ما يقال تناقض مشين ، ولاعذر على الإطلاق لتلك المواجيد اللاواعية فهم جميعا لم يدركوا أي تناقض في ذلك التضايف العجيب بين وجود محسوس بالعقل لاظاهرة للعدم أو للعدمية فيه ، وبين وجود مطلق عام ، ولا ندري كيف يرتفع النقيضان معا في هذه النظريات ، فتستحيل معها فكرة الخلق والخالق وكما يستحيل معها كل فهم عقلي ايماني لمعاني الألوهية والبشرية ولمعاني الرسالات والشرائع شرائع الحق والعدل والجزاء . فإذا مضينا مع صرح السهروردي في مدرسته فإننا نجد أبرز ممثلي الاشراق صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٤٠ هـ) صاحب الأسفار الأربعة وهو أوسعهم أفقا

---

(١) هياكل ٦٦ فصل ٥ .

(٢) الأسفار لاتزال مطبوعة طبع حجر بإسم الحكمة المتعالية وهي النسخة الوحيدة في دار الكتب المصرية رقم ١ / ٢٢٢ ١ هـ

وأ كثرهم وضوحا وتطويرا للمذهب . ذلك لأنه وجد المائدة الشيعية حافلة مركزة في تراثها الضخم لدى أساتذته بهاء الدين العاملي (١٠٣٠م) ومحمد باقرالدا ماد (١٠٤٠ م) ثم تراث السهروردي ، وأخيرا تراث ابن عربي ذاته ، وسنرى أن الشيرازي مزج السهروردي تماما بابن عربي . وقد ذكر براون Browne [(١)] أن الشيرازي تأثر بأرسطو ولـكنه (لم يكرر السابق للاحق) ، كما تأثر بالأفلوطينيةالمحدثة عن طريق تراث السهروردي والتراث الهلاينى قديمه وحديثه ، وإن وقع في نفس الخطأ الذي حسب أتولجيا أفلوطين لأرسطو ، كما يقول في نصه (كما ذكر هذا معلم المشائين أرسطوطاليس في أتولوجيا[(٢)]) . لـكننا نرى أن الشيرازي رغم تأثره كأساتذته في مدرسه الفيض والصدور إلا أنه كان يؤمن باتصاف الماهية بالوجود المتشخص ، وهو بهذا يعيد الجوهر الأصيل للهلاينية القديمة في نظريتها القائلة بأن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد ، وأن المحرك يتحرك بواسطة ، وأنه لابد للتسلسل من أن يصل إلى محرك لايتحرك وجوهر بسيط لايتجزأ . وقد عارضه في هذا نصير الدين الطوسي [(٣)]. كما أكد الشيرازي خلافا للافلوطينيه أن حلقة العقول المفاضه تلك التي أطلقها السهروردي بلانهاية ليست عنده (الشيرازي) سوى نعوت مختلفة لمسمى واحد هو الحقيقة الوجودية المطالقة ، أو الحق الأول حسب المصطلح الشيرازي . وقد عدل الشيرازي أيضا في منهج ابن سينا كأستاذه السهروردي ، ولـكنه كان جديدا حقا في تخطئته لابن سينا الذي أنـكر الحركة في الجوهر واعتبار ابن سينالها مجازافي التعبير . فقد كان ابن سينا يعتقد أن طبيعة الجوهر إذا فسدت فسدت دفعه واحدة . لهذا استدل على عدم الحركة واعتبارها حركة مجازية . كان رد وتعديل الشيرازي : أن الجوهر يتحرك بجوهريته حتى يكمل [(٤)] . ولما كان تراث

(١) براون التاريخ الأدبي لفارس V. II. 425 وأنظر أيضا إقبال 559. Dev. of :

(٢) الأسفار جـ ١ / ١٩٩ — ٢٠١ .

(٣) الطوسي : تحقيق المذهب الحق ١٥ وأنظر الخونساري / روضات الجنات ٥٢٣ .

(٤) الشيرازي : الأسفار حـ ١٩٩ — ٢٠١ وقارن هذا برأي بن سينا في رسالة النفس نشرها الأستاذ د . محمد ثابت الفندي / ٧ .

ابن عربى أمام الشيرازى فقد تتلمذ له أيضا فيما تتلمذ لأوسع وأعمق الثقافات ، ولهذا تبلورت عنده نظرية وحدة الوحود فى صورة أخرى غير التى نعرفها لدى ابن عربى . فبينما كان ابن عربى (كما سنرى) يرى أن الوجود حقيقة واحدة ، ويعد التعدد والكثرة أمراً قضت به الحواس الظاهرة ، ويلخص نظريته فى قوله (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها) — نرى الشيرازى يؤكد أن الوجود أمر أصيل ومحقق فى الخارج ، وأن الماهيةمنتزعة منه ، وليس هو نبات الخيال ، أو المحمولات العقلية كما يقول المناطقة . (٢) على أن المفارقات بين ابن عربى والشيرازى ليست بذات أثر كبير فيما أضفى ابن عربى من سمات لحقت الشيرازى فى فصول كتبه ورسائله . وهى ذاتها كانت أيضا مجالا لظن بعض الباحثين باتهامه بوحدة الوجود المادية التى تعتبر الوجود حركة مستديرة تنتهى حيث تبدىء كالحلقة المفرغة سواء بسواء . وهناك مجالات للتوافق بينهما فى استعمال الرمز كأدوات للتعبير عن الفكر طارحين معا سذاجة العالم الظاهرى ، موغلين فى الباطن سعيا للوصول إلى الحق عن سبيل العقل كما يرى الشيرازى أو عن سبيل المجاهدة والذكر كما يرى ابن عربى .

وأما هنا نصان متقاربان لابن عربى والشيرازى يؤكدان مدى الاتصال بينهما فى المنهج وإن اختلفا عند نهاية الطريق .

يقول ابن عربى (٣) أما التصريح بعقيدة الخاصة (وحدة الوجود ، فما أفردتها على التعين لما فيها من الغموض ، ولكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها . فإنها العلم الحق ، والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى يستوى فيها البصير والأعمى . تلحق الأباعد بالأدانى

---

(١) ابن عربى الفتوحات المكية ج ٢ / ٦٠٤ .

(٢) الأسفار الأربعة ج ١ / ١٥ — ١٦ .

(٣) ابن عربى الفتوحات المكية ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

والأسافل بالأعالى) . ويقول الشيرازى [١] فى نصه (وقد أشرت فى رموزه إلى كنوز الحقائق لا يهتدى إلا معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ، ونبهت فى فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه فى الرياضات الدينية ؛ وقد صنفته لإخوانى فى الدين ، ورفقائى فى طريق الكشف واليقين ، وسنقيم البرهان على أن الوجوديات وإن تأثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول ؛ وظهورات دوره ، وشئونات ذاته ، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة . .) [٢] والشيرازى يمزج لنا السهروردى بابن عربى فيقول : فإنك قد آمنت من تضاعف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً) (فإن الوجود حقيقة واحدة هى عين الحق ؛ وليس للماهيات والأعيان الإمكانية لوجود حقيقى . انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ؛ ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود ، وطور من أطوار تجلياته ؛ والممكنات باطلة الذوات أولا وأبدا ، والموجود هو ذات الحق دائماً وسرمدا . فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم ، فالوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته ؛ هو المسمى بغيب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله ينور به سموات الأرواح وأراضى الأشباح) .

فاذا سألناه [٣] عن التعدد والتكرار أجاب بأن (التعدد والتكرار فى المظاهر والمرايا(وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر [٤]) (كل شىء هالك إلا وجهه [٥]) : ومعناها : (ألا موجود إلا الله) ؛ (ولكل شىء وجهان وجه إلى نفسه ؛ ووجه إلى ربه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم ؛ وباعتبار وجه ربه وجود) (وهو مرآتك فى رؤيتك نفسك ،

---

(١) صدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة ج ١ (١ — ١٠ / ١٥ / ١٦ وانظر له أيضاً شرح الهداية الأثيرية ٣٥٥ .

(٢) الأسفار الأربعة ج / ٩١ أو مابعدها .

(٣) المصدر السابق للأسفار الأربعة ١٩٥ ج ١ .

(٤) آية ٥٠ من سورة القمر ٥٤ .

(٥) آية ٨٨ من سورة القصص ٢٨ .

وأنت مرآته فى رؤيته أسماءه ؛ وظهور أحكامها ؛ وليست سوى عينه ، فإن كنت ترى الوحدة فقط ؛ فأنت مع الحق وحده ،لارتفاع الـكثرة اللازمة عن الخلق ، وإن كنت ترى الـكثرة فقط فأنت مع الحق وحده . وإن كنت ترى الوحدة فى الـكثرة محتجبة ، والـكثرة فى الوحدة مستهلـكة فقد جمعت بين الـكمالين (١) . (والحق منزه عن الزمان موجود فى كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق ، والحق المنزه عن المـكان موجود فى كل واحد من الأمـكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما تقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقول المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا فى العلم إلى درجة العرفان ليعرفوا أن تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة والمغايرة . فهو مع كل موجود بـكل جهة من غير تقيد و لا تـكثر . هو فى كل شىء وليس فى شىء ، وفى كل زمان وليس فى زمان ، وفى كل مـكان وليس فى مـكان ، بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء) . والسؤال الذى يواجهنا : هل الشيرازى يدعوا إلى وحدة وجـود ابن عربى ؟ إنه لا يدعو إليها بالذات، ولـكنه يدعو إلى وحدة وجود أخرى يصحح بها ماغمض ، أو يعدل بها ما التبس على المدرسة الاشراقية .

الشيرازى فى الواقع يمضى مبدئيا معنا فى فـكرة واجب الوجود ، ومناط علمه بالـكائنات ، وصلته بها فى وجهة نظر تـكاد تـكون جديدة . فهو لا يمضى مع المشائية اليونانية أو الإسلامية فى أن مناط علم واجب الوجود بالمـكنات جاء عن ارتسام صور الأشياء فى ذاته ، وتقرير صور المـكنات فى نفسه ، ولا يمضى مع السهروردى فى أن كون علمه بالأشياء الممكنة هو نفس حضور تلك الأشياء المباينة فى وجودها عن وجوده ، ولا يمضى مع المعتزلة فى القول بثبوت المعدوم ، ولا يمضى مع الافلاطونية فى قيام المثل والصور

---

(١) الأسفار الأربعة حـ ٣ / ٧٢٨ — ٧٢٩ .

المجردة بذواتها . بل (كما أن ذاته فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه ، فهى أيضاً مرآة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات دون حلول أو اتحاد [١]) . من هنا يصل الشيرازى إلى رأيه فى معنى وحدة الوجود لديه بعد أن أكد أن ارتباط الله بكائناته ارتباط غير ذى كيفية ، كما أكد أن هذا لايمنع تكثر الموجودات فى الخارج تكثرا حقيقيا ، وهو هنا يخالف ابن عربى فى وحدة وجوده .

فإذا نظرنا إجمالا إلى وحدة الوجود بمعنييها نجد وجهتين :

أولاهما مذهب مذهبا ماديا تنتفى فيه الذوات المشخصة نفيا قاطعا ، حيث لم يعد الله والعالم لديها سوى قوى مادية متنوعة يتضايف بعضها البعض تضايفا غريبا لا يقوم الدليل الموضوعى عليها إلا بسبيل من الخيالات الشعرية المجنحة ، والوجود عندها حركة مستديرة تنتهى من حيث تبتدىء . أما ثانيهما : فتذهب مذهبا روحانيا خالصا باعتبار أن القوى المبثوثة فى العالم أوجه للخالق على قدرته دون أى نفى للعناية أو الرحمة أو الغائية ، ولا شك أن الاتجاه الاول هو الاتجاه الالصق بابن عربى والأقرب إليه . كما لا شك أن الاتجاه الثانى هو الالصق والانسب لاتجاه الشيرازى والأقرب إليه .فالشيرازى أكد اتصاف الماهية بالوجود ، وأقام الدليل على تشخصها وتكاثرها ، فهو إذن من أصحاب وحدة الوجود بمعناها الروحى لا المادى . ومن هنا نؤكد مرة أخرى أن البسطامى والحلاج لم يدعوا إلى نظرية وحدة الوجود ، كما مذهبها ابن عربى ، وإن كانت مدرسة البسطامى والحلاج والسهروردى هى المدخل لانبثاق نظرية وحدة الوجود . فان هذه المدارس على اختلاف مناهجها أو اتفاقها أكدت فقط الوجود الله . أما الموجودات فقد حكمت بعدمها عدما محضا ، دون أن تدرك فى الواقع أى تناقض كبير فى هذا التضايف العجيب بين موجود محسوس بالعقل لاظاهرة للعدم فيه ، وبين وجود مطلق عام . وقد يكون من العقل أن نتهم موجيدهم اللاواعية بالشطط بدلا لامن أن نصمهم بالكفر على الاطلاق

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ / ٧٢٨ — ٧٢٩ وانظر جـ ١ — ١٩٩ — ٢٠١ .

في هذا الصدد كما وصمهم ابن تيمية(١) مثلا . ولكن لاشك فى أن هذه المدارس فى كل ما ولدته من نظريات وأفكار تأرجحت مابين نظريات الإنسان الإلهى أو الإله الإنسانى قد صدمت مشاعر العالم الاسلامى بأجمعه إلا فى جهة واحدة هى غربى آسيا وأوسطها ، وفى نهايات أطراف الجبهة الإسلامية فى مشارف العراق والأندلس مع رعايا العجم وتلاميذهم ومريديهم الذين كانوا يرون أكاسرة فارس وغيرها آلهةمن نسل آلهة . ولهذا تغلغلت لدى هؤلاء الرواد مذاهب الحلول (٢) والتشبيه (٣) والتناسخ (٤) والامتزاج(٥) ، ثم انتهت إلى وحدة(٦) الوجود ، وحطمت فيما حطمت كل القوانين والشرائع السماوية ، ودعت إلى إهمال التكاليف الدينية وتحويل العبادات إلى رموز ، ومحو كل المسئوليات بمحو الإرادة والحرية والعقل وإن ادعت التمسك بالعقل . فإذا عدنا إلى تجديد الشيرازى فى مذهب السهروردى ، فإننا نجد أبرز ماقدمه : هو أن إشراقتيه لم تتجه نحو الروحية الخالصة التى دفعت السهروردى إلى نكران حقائق الوجود ، وردها إلى محولات ذهنية صرفة ، ثم دفعته أخيرا إلى التوفيق بين مذاهب الاتصال فى المدرسة المشائية ومذاهب الاتحاد فى المدرسة الحلاجية . إن تصوف الشيرازى قائم على أساس عقلى نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل معا ، فطهارة النفس مثلا لا تكون عن طريق الإرهاصات الروحية فحسب ، بل عن طريق الفكر وإعمال العقل بالذات ، والعلم طريق السعادة ، وهو فى هذا المجال أقرب إلى ابن باجة أو على وجه أدق إلى ابن رشد ، بينما كان غيره من أعلام الصوفية يهدفون إلى تنميه وإثراء فكرة الاتحاد بالله عن طريق نظريات الحلول والانصهار ، وشتان بين ذلك وبين الاتصال الذى يشعر فقط بمجرد العلاقة بين

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ، السبعينية ، بغية المرتاد ج ٥/٩٣ وما بعدها . القاهرة ١٩١١ م .

(٢) incarnation

(٣) Anthropomorphism

(٤) Metimpsychoeis

(٥) incarnation or Mingleness

(٦) Pantheifm

الإنسان وعالم الروح . ولكن رغم هذا فقد أكد لنا الأستاذ(١) جب ، وبراون (٢) وبروكلمان(٣) على اتفاق كامل بأن الشيرازى بجمعه لفلسفة السهروردى وابن عربى، وخلاصة التراث القرمطى الشيعى — قد أثر تأثيرا مباشرا فى ظهور البهائية ، والبابية والقاديانية ومذاهب هذه الفرق الخارجة . ونحن نتفق معهم فى هذا ، ولكننا ندعو إلى دراسة الشيرازى العبقرى أيضا فهو ولاشك فى حاجة إلى دراسة أوسع ليس مجالها هنا وحسبنا إجمالا أن الشيرازى هو قمة المدرسة الإشراقية بما قد يفوق أستاذه السهروردى ..

---

(١) جب Gibb : Mohammedanism p. 163-194

(٢) براون E. Brown ; New History of Mirza Ali Muhammed
(مادة بابية) — دائره المعارف الإسلامية ج ١ / ٢٢٧ وانظر له أيضا
L.it. History of Persie Vol IV P 420.

(٣) بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ / ١٣٤ الترجمه العربية .
وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية . Vol 4p 378.

الفصل السادس

نظرية وحدة الوجود

ومتولداتها لدى ابن عربي ٦٣٨ هـ ومدرسته

لما كان ابن عربي قد نشأ في الأندلس العربي ، فلا بد أن هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه المعاصرة لطفولته وصباه وشبابه في بيئته المباشرة . إن هذا يقتضينا البحث في إلمامة قصيرة عن الأصول الفلسفية لمدرسة ابن عربي مختلفين مع أستاذنا الدكتور أبي العلا عفيفي [١] الذي ينفي أثر مدرسة ابن مسرة في فلسفة ابن عربي ، في الوقت الذي يؤكد فيه أثر مدرسة البسطامي والحلاج وإن لم يكن لهما مذهب في وحدة الوجود . يقول الأستاذ اسين بلاسيوس [٢] إن تاريخ الفكر الفلسفي في اسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقة يقوم عليها الدليل . اعتمد بلاسيوس في هذا الرأي على صاعد الطليطلي ، وابن حزم القرطبي رغم أن كليهما لم يكن يعرف شيئا عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس . فإذا ذكرنا أن الفاتحين المسلمين ما بين عرب وبربر لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقائدهم ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي — وصلنا إلى أنه لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوف حتى القرن الثالث الهجري . فلم يكن همهم

---

(١) الدكتور ابو العلا العفيفي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية مجلة كلية الآداب ١ ج / ١٩٣٣ / ١٩ وما بعدها .

(٢) آسين بلاسيوس : أنظر أنخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور حسين مؤنس عن الأصل الأسباني ١٩٥٥ م . وقد كتبه مؤلفه عام ١٩٢٨ .

أنظر ص ٢٢٣ .

حتى ذلك الحين إلا الدراسات الفقهيه واللغوية ، حتى الحركات الفقهية التى أرادت إدخال مذهب غـــــير المذهب المـالـكى كان مقضيا عليها بثورة حاسمة من فقهاء المـالـكية الذين كان فقههم هـو الفقه السائد . ولما رحل بعض المسلمين من الأندلس إلى المشرق عادوا لأول مرة بثقافات وأفـــكار الجهمية والمعتزلة والخواج والباطنية وغيرهم . وأول من تنسب إليه المراجع الـكلام فى الاعتزال وهو أول مدخل فـكرى جديد فى الأندلس طبيب أديب من قرطبة لم تذكر المراجع (١) اسمه . رحل إلى المشرق فى القرن الثالث الهجرى ، وحضر مجالس العراق ، وعاد ومعه كتب الجاحظ المحتشدة بالـكلام والفلسفة ، وتبعه فى الرأى والقصد أندلسيان آخران هما : أحمد بن عبد الله الحبيبى ، وأبو وهب عبد العلى بن وهب القرطبى ، وكانا ذا مـكانة فى عهد عبد الرحمن الأوسط ، ثم خليل بن عبد الملك المعروف باسم خليل الغفلة الذى أحرق فقهاء المالـكية كتبه عند موته ، ثم أبو بكر يحيى بن يحيى ، أولئك وتابعوهم جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الشيعة الباطنية بفضل اتجاه أثر الدولة الفاطمية المتاخمة للأندلس . معنى هذا أن الفلسفة لم تدخل سافرة إلى الأندلس ، وإنما وفدت كعادتها فى صحبة العلوم التطبيقية كالفلك والرياضة والطب . كما تسربت فى ثنايا الاعتزال والتشيع الباطنى . وهنا تبدو حقيقة خطيرة تؤكد أن أصحاب المذاهب الجديدة لما أحسوا منذ البداية بقوة وصلابة ثورة الفقهاء التى بدا أثرها المباشر فى تعقب السلطات الحاكمة ظهروا بمظهر التنسك والزهادة . وأول من نلقاه صاحب فـكر أطلعه الأندلس الإسلامى رغم أنه كان يستر آراءه وراء نسكه محمد بن عبد الله بن مسرة (٢) (٢٦٩ — ٣١٨ أو

---

(١) ابن عذارى العبد المراكشى : البيان المغرب فى أخبار ملوك الأندلس والمغرب : ليدن ١٩٤٨ ج ٢/ ٩٢ .

(٢) ابن الآبار التكمله لـكتاب الصلة المـكتبه الأندلسيه ١٣٣ وانظر جب : gibb : Mohammedanism ; P. 163 - 194 وانظر دائرة المعارف P. 378 .

وانظر دوزى Dozy ; Hist. des Musulmans d'Espagne; Vol III pp 127–128

وقد أكد دوزى ان الفـاطميين غزوا بآرائهم اسبانيـا الأندلسية امتدادا لهم على يد ابن مسره .

٣١٩ هـ) (٨٨٣ — ٩٣١ م) كان أبوه تاجرا يهوى آراء الاعتزال . وكان صديقا لخليل الغفلة . وهو الذى علم ابنه محمدا علوم الدين والفلسفات على طريق المعتزلة . وقد توفى أبوه وهو شاب لم يبلغ العشرين . وكانت له فى هذه السن المبكرة عدد من الأصدقاء والمريدين يعيش مع أقرانهم منذ فى معتزل له كان يملكه فى جبل قرطبة . ولم تلبث الشائعات أن تفشت حول طبيعة تعاليمه التى تدين بها ويلقنها أصدقاءه ومريديه . فقيل إنه كان يلقنهم آراء المعتزلة . وكان يقول لهم إن الإنسان حر تمام الحرية فى أفعاله وأعماله وارادته . وأنه الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر عنه ؛ وأن عذاب النار أو ثواب الجنة ليس محسوسا وإنما هو معنوى . كما قيل انه ينحو نحو مذهب وحدة الوجود . وينشر فلسفة إلحادية خبيثة . ولا شك أن الظروف الاجتماعية والسياسية فى الأندلس كانت مواتية لسريان هذه الآراء واندفاعها . فقد كان عهد الأمير عبد الله الذى لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر ، وحيث كان كل رئيس من هؤلاء ، وأولئك قد انتحى ناحية وكاد يستقل بمدينته أو إمارته حتى خرج عن طاعته الكثيرون من العرب وغير العرب من المواطنين القدماء . ورأى هذا الأمير الصمت عمداً عن آراء ابن مسرة وأتباعه خوفا من إثارة فتنة جديدة رأى من الحكمة تلافيها بالصمت فى وقت اجتاحت الاندلس فيه ألوان الفتن من كل جانب . ورغم هذا الصمت من الحاكم فقد استطاع أحمد بن خالد الحباب الفقيه المالكى الثورة العلنية على ابن مسرة وأتباعه وكتب وخطب ضدهم فى كل مكان ، وكان لزهادته السنية وتصوفه السنى الأثر الإيجابى ضد ابن مسرة فزعم أنه خارج للحج ، ومهاجر إلى مكة ومعه اثنان من تلاميذه هما محمد بن حزم بن بكر التنوخى المعروف بابن المدينى ، وابن صقيل محمد بن وهب القرطبى حيث نزلوا القيروان ثم هاجروا إلى مكة حيث نزلوا هناك على أبى سعيد بن العربى الذى كان يتكلم فى الباطنية ويعلم مريديه أسرار الصوفيه الباطنية والاشراقية . ولما عاد ابن مسرة إلى قرطبة اعتزل فى دويرته فى جبل قرطبة . وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه ، وكان يبدو لمن يتعمق فى مسائله

الدقيقة العميقة الأغوار أنه يتكلم بمنهج أهل السنة فى حين أنه كان ينحرف عنها . وكان من أقرب التلاميذ إليه حى بن عبد الملك ، وخليل بن عبد الملك القرطبى ، ومحمد بن سليمان المعروف بابن الموردى ، وأحمد بن فرح بن منتيل بن قيس . عاشوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من آراء وأنظار عقليه وفلسفية حتى اختلفت عليه الآراء كما يقول ابن الأبار (١) ففرقة تقول إنه بلغ الإمامة فى العلم والزهد ، وفرقة تؤكد أنه دخل ومن معه فى منحدر الزندقة . المهم أن المذهب الذى سار عليه ابن مسرة قائم على أفكار « فيلون » السكندرى ، وأفلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس . أما ما أضافه ابن مسرة فهو تنمية وإثراء نظرية فى تاسوعات أفلوطين تقول بوجود مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية ، وهذه المادة هى أول صورة برزت للعالم العقلى الذى يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية . .

وقد دافع ابن مسرة عن اتجاهه هذا دفاعاً كبيراً تحت ستار إسلامى من آراء المعتزلة والشيعة الباطنية ، كما أوردت المراجع أسماء من عنوا بهذه الآراء فى مدرسة ابن مسره أمثال طريف الروطى ، ومحمد بن مفرج المعافرى ، ورشيد بن فتح الدجاج ، وأبان بن عثمان بن المبشر ، ومحمد بن احمد حمدون بن عيسى الخولانى ، ومحمد بن عبد الله بن عمر القيسى . وكان أن جاء المنصور بن عامر ؛ فأخرج كتب الفلسفة وعلوم اليونان من مكتبة المستنصر ٣٠٥ هـ ، وترك للفقهاء إحراقها أمام الناس ، فاضطر أتباع ابن مسرة إلى الهجرة لكن كانت المدرسة قد أرست جذورها وخاصة مع إسماعيل الرعينى ، وكان بجانى الدار ، كما كان كل أهله مسريين ، حتى ابنته التى كانت تلقب (بالمتكلمة) ، وقد أدخلت مدرسة الرعينى على آراء ابن مسرة تعديلا شيعياً اعتبر فيه شيخ الجماعة إماما دينياً سياسياً مقدساً ، وتعديلا آخر اجتماعياً شرع وأحل نكاح المتعة ، وتعديلا آخر فلسفياً أكد فيه أن العالم سيظل هكذا بلا نهاية على الاطلاق (٢) . فإذا بحثنا عن

---

(١) ابن الآبار : التكمله لكتاب الصلة ص ١١٣ وأنظر جالانثيا ٣٢٩ تاريخ الفكر الأندلسى .

(٢) ابن حزم الفصل ج ٤ / ١٩٩ — ٢٠٠ .

امتداد ابن مسرة بعد الرعيني لا نجد أثراً واضحاً أقوى من جهد ابن العريف (ت ٥٣٥) ثم ابن براجان (٥٣٦ هـ) . ثم ابن قسى (٥٤٦ هـ) . ثم الشيخ أبي مدين (٥٩٤ هـ) . والأخير (أبومدين) هو أستاذ ابن عربي المباشر الذى تتلمذ عليه وعاصره . هذا إلى ظهور المدرسة المشائية فى الأندلس على يد أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الدانى (٥٢٨هـ) والبطليوسى (٥٣١هـ) ثم ابن باجة (٥٣٢ هـ) ثم ابن طفيل (٥٨١ هـ) ثم ابن رشد (٥٩٥ هـ) والرشدية فى دوائرها الإسلامية وغير الاسلامية .

المهم لدينا الآن أن المدخل المباشر أو التماس الثقافى المباشر لابن عربي فى دراسته الأولى كان على آراء مدرسة ابن مسرة وامتدادها لدى ابن العريف وابن برجان ، وابن قسى ، والشيخ أبي مدين . ولنا ملاحظة على ما كتبه بلاسيوس [١] ، فهو لم يميز فى مدرسة ابن مسرة بين اتجاه ابن العريف وابن الرندى (ت ٧٩١ هـ) بالذات وهو اتجاه منحرف متطرف أثرى مفهوم ابن قسى وابن برجان . ولا شك أن لهذين الاتجاهين معاً أثرهما فى بداية ونهاية فلسفة ابن عربي المتطورة من البداية السنية إلى النهاية المنفصلة فى وحدة الوجود ومتولداتها كما سنرى .

أما ابن العريف [٢] (أبو العباس احمد بن محمد بن موسى بن عطا الله بن العريف الصنهاجى (٤٨١ — ٥٣٥ هـ / — ١٠٨٨ — ١١٤١ م) ، فهو صاحب كتاب محاسن المجالس الذى ترجمه إلى الفرنسية ونشره بلاسيوس فى باريس ١٩٣١ ، وهو يبين أصول طريقة صوفية سنية كان لها أثرها فى طريقة الشاذلية ، وبصورة أخص لدى ابن عباد الرندى (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عباد الرندى (٧٩١) هـ ١٣٨٩ م) شارح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندرى السنى .

---

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٣٦٨ .

(٢) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٦٩ .

أما ابن براجان[1] فهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الافريقى الأشبيلى ت ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ . تؤكد المصادر عنه أنه « علامة مفسر صوفى » وأنه عاش حياة كفاح وجدل بين الفقهاء حتى سعوا بشكواه إلى يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراكش وعقد له مجلس مناظرة وأوردوا عليه المسائل التى أنكروها فأجاب وخرجها مخارج محتملة مقبولة . فلم يقنعوا منه بذلك لكونهم لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبتدع فحبس ، فمرض بعد أيام قليلة ومات فى الحبس عام ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ . وقد قرر المتفقهة الذين ناظروه أن لا يدفن ، فأمر السلطان أن يطرح على مزبلة بغير صلاة عليه . ولكن أحد الفضلاء من أهل مراكش أمر خادماً أن ينادى فى الأسواق لحضور جنازة (فلان) فامتلأت الرحاب من الناس ، وضاقت البلد عنهم فغسلوه وصلوا عليه ودفنوه) .

و أما ابن قسى[2] فهو أحمد بن قسى بفتح القاف وكسر السين المهملة المخففة ، ثم ياء مشددة . وابن قسى أول ثائر فى الأندلس على دولة الملثمين المرابطين ، وهو رومى الأصل من بادية « شاب » (استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه . فادعى الهداية وتسمى بالامام وطاب فاختبأ . فلما قبض على طائفة من صحابه سيقوا إلى أشبيلية فأشار من مختبئه على من بقى من صحابه بمهاجمة قلعة (ميرتله) فى غربى الأندلس ، فاستولوا عليها ، وجاءهم ابن قسى . ولما ضعف أمره خلعوه وأعيد فهاجر إلى الموحدين عام ٥٤٠ هـ متبرئاً مما كان يدعيه ، فوثقوا فيه وولوه « شلب » .

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل طبع لأول مرة عام ١٩٥٨ فى استانبول عن المخطوط الأصلى هناك وقد عارضه بأصوله ونشره الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى استاذ اللاهوت بأنقرة تركيا . انظر ص ٥٨ عن ابن براجان . وانظر ايضا المناوى : — الكواكب الدرية ج ١ — ١٥٨ وانظر تكملة الصلة لابن بشكوال ج ٢ / ٦٤٥ والاستقصا ج ١ / ١٢٣ — ١٢٥ .

(٢) انظر ميزان الإعتدال ج ١ / ٦٠ ، الكواكب الدريه ج ١ / ١٥٠ والمعجب المراكشى ٢١٢ والقاشانى شرح نصوص الحكم ٧٠ والفتوحات المكية ج ١ / ١٣٦ / ١٩٧ وأنظر أيضاً الأعلام للزركلى ج ١ / ١١٣ .

Silves بلدته فعاد إلى ما كان عليه فقتلوه عام ٥٤٦ هـ وقد ذكر الدكتور أحمد أمين (١) أن ابن قسى داعى فيما ادعى أنه المهدى المنتظر واستولى على بعض البلاد خلال ثورته ضد المرابطين مع الموحدين . وأشهر ما ترك ابن قسى : خلع النعلين الذى قام بشرحه ابن عربى . ولا زال خلع النعلين مخطوطا ، وإن كانت له طبعة فى أوروبا لم تحقق حتى الآن كما لازال شرح خلع النعلين بعيدا عن الدراسة والاطلاع حتى الآن أيضا (٢).

وأما الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين وهو أستاذ ابن عربى المباشر المعاصر له ، وقد توفى أبو مدين عام ٥٩٤ هـ . وأبو مدين له مرويات كثيرة فى كتاب ابن عربى (محاضرة الابرار) ، وهو كتاب جعله ابن عربى مرجعا لأخبار ونوادر الصوفية . ومما رواه ابن عربى عنه وقد سئل عن معنى الوصول أنه أجاب (إذا دلك به عليه كنت منه وإليه ، وإذا أفناك عن الإحساس كنت فى حضرة الإيناس ، وإذا كاشفك بحبه لم تتلذذ إلا بقربه ، وإذا غيبك عن شهودك تجلى لك من وجودك فشاهده مشاهدته لك ولا تشاهد مشاهدتك (٣) له) .

وقد روى المقرى (٤) أن ابن سبعين (عبد الحق بن سبعين « ٦١٣ – ٦٦٧ هـ ») قال للششترى (أبو الحسن الششترى (٦١٠ — ٦٦٨ هـ) إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبى مدين ، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلى) فإذا كان الخبر صحيحا عن المقرى كان علينا أن نفسر وأن نؤول السير الى أبى مدين بمعنى سلوك طريقه لا بمعنى الذهاب إليه فعلا بدلا من السير والمضى مع ابن سبعين . وإلا فالرواية خاطئة لأن أبا مدين توفى قبل ولادة ابن سبعين والششترى معا .

---

(١) الدكتور احمد امين : ظهر الإسلام جـ ٣ ٢٢٣ — ٢٧٠ :

(٢) المقرى : نفح الطيب جـ ١ / ٥٨٣ وانظر طبعه ليدن جـ ٢ — ٨٢٩ وانظر ايضا طبقاته الشعرانى جـ ١ / ١٧١ — ١٧٢ :

(٣) ابن عربى محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار جـ ٢ / ٣١ / ٩٢ .

(٤) المقرى : نفح الطيب جـ ١ / ٥٨٣ .

فإذا بحثنا عن حكم عدل يوضح لنا رأيا محايدا بعيدا عن تعصب الصوفية أو تسامحهم فيما بينهم ، أو بعيدا عن تعصب الفقهاء ضد الصوفية أو بعضهم إزاءهم ، فإننا لن نجد خيرا من ابن خلدون (١) الذى يقرر لنا انحراف مدرسة ابن مسرة بأعلامها المذكورين أساتذه ابن عربى الأوائل . (ومنهم ابن قسى وابن برجان) ، ومنهم ابن دهاق ٦١١ هـ) وأبو العباس أحمد بن أبى الحسين على بن يوسف القرشى البونى ت ٦٢٢ هـ وابن عربى (ذاته) ت ٦٣٨هـ ، ومر يديه ابن الفارض ٦٢٢ هـ ، وابن سودكين ٦٤٠ هـ الذى ألف ابن عربى لسؤاله : الذخائر والإعلاق فى شرح ترجمان الأشواق) ، وابن سبعين ٦٦٧ هـ) : وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ، ولو بلغ المثنى ما عسى أن يبلغ من الفضل لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد) . ويصل بنا ابن خلدون بعد عرض تفصيلى لمذهبهم إلى القول و (أما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ومايوجد من نسخها بأيدى الناس مثل الفصوص والفتوحات المكية لابن عربى ، والبد لابن سبعين ، وخلع النعلين لابن قسى ، فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى يمحى أثر الكتابة لما فى ذلك المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المختلة فيتعين على أولى الأمر احراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة ، ويتعين على كل من كانت عنده التمكين منها للاحراق (٢) ورغم أن وصايا ابن خلدون قد نفذت معظمها فقد استطاعت بعض الأصول أن تتسرب وتهرب ليكون من مخطوطاتها ومطبوعاتها ما يعين الباحث على كشف الحقيقة .

إن فلسفة ابن عربى الصوفية تتجلى واضحة فى نظرياته فى وحدة الوجود التى تولدت

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ١١٠ وانظر ايضا الكتاب ص ٥٨ — ٦٣ . وانظر ايضا نفح الطيب ج ٢ / ٤٠٢ وانظر السيوطى : الدرر المنتثرة / ١٩٥ .

(٢) ابن خلدون شفاء السائل ٥٨ — ٦٢ / ١١٠ .

عنها نظريته فى وحدة الأديان ، ونظريته فى الإنسان الكامل تلك النظريات التى تتضمنها كتبه الضخمة وبخاصة فصوص الحكم والفتوحات المكية (١).

فإذا عدنا إلى الفصوص فغاية ابن عربى منه البحث فى طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه البحث فى الحقيقة الألهية متجلية فى أكمل مظاهرها فى صور الأنبياء عليهم السلام . فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهى تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية فى الفص الآدمى ، ، والنفثية فى الفص الشيثى ، والسبوحية فى الفص النوحى ، والقدوسية فى الفص الادريسى ، والحقية فى الفص الاسحاقى ، والعلية فى الفص الاسماعيلى ، والفردية فى الفص المحمدى . فابن عربى يلخص فى تركيز دقيق عميق مذهبه فى الفلسفة الصوفية ، كما فاض عن عقله وعاطفته الدينيه معا ، ويقرر فيه قضية عامة فى طبيعة الوجود ، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان وهذه هى ناحيته الفلسفية ، ويتلمس تأييد هـــذه الفلسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية وهذه هى ناحيته الصوفية(٢) وكما ذكر ابن عربى فى الفتوحات أن ما كتبه إملاء من الله فقد ذكر فى مقدمة الفصوص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) ذكر بروكلمان جـ ١ / ٤٤١) أن لابن عربى أكثر من مائه وخمسين كتابا عدله منها مائة وستة وخمسين وقد ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى هذه الكتب وا كد ان منها تفسيراً للقرآن كتبه ابن عربى ويبلغ كما يقول ابن الكتبي فى فوات الوفيات جـ ٢ / ٣٠١ — حوالى ٩٥ مجلد . والواقع كما يقول الشيخ الكوثرى (انظر الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق ٢١٤ /١٧٦) . إن هذا التفسير ليس له وإنما لتلميذه القاشانى شارح فلسفته : كما ذكر الدكتور عفيفى نفس المصدر ٥ / ٦ مقدمة الفصوص . وانظر ايضا مجلة تراث الإنسانية جـ ١ عدد فبراير سنة ٦٢ ص ١٨٥ فقد ذكر فيها حديثا ان لابن عربى حسب قوله مائتين وواحدا وخمسين كتابا ويذكر أن أهمها النصوص . وقد إرتكب الإمام الشعرانى خطأ فادحا (الشعرانى الكبريت الأحمر ـ — ٥) حين اعترف بأنه حذف من الفتوحات مالا يتفق والإسلام رغم أن ماحذف فى الواقع من أصوله الأولى الموجودة رغم أنف الشعرانى .

(٢) الدكتور عفيفى مقدمة النصوص ٢٥ .

ألقى بكتاب الفصوص اليه كاملا (١) . إن خلاصة مذهب ابن عربى يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته فى وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد ، بالاتصال ، بالإشراق ، أو كنتيجة لمزج فكرة النور المحمدى من الخلق بفكرة العقل الفعال ، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربى أيضا ومدرسته . وقد تغلغلت نظرية محى الدين بن عربى فى مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣١ ﻫ لدى نظريته فى وحدة الشهود والحب الالهى ، وجلال الدين الرومى ٦٧٠ ﻫ الذى وصـــل إلى أعظم قمة فى الشعر الفلسفى المذهبى لمدرسة ابن عربى ، وابن سبعين ٦٦٧ ﻫ ، والششترى ٦٦٨ ﻫ فى القطبية ، والإنسان الكامل التى توسع فيها الجيلى ٨٠٥ ﻫ ، كما أثرت مدرسة ابن عربى المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ ﻫ فى الأفق اليهودى والمسيحى ، فيما ذكرناه عن المدرسة المشائية (٢) ، وفيما ذكرناه عن أثر(٣) الفتوحات قبل سطور قليلة . ولاشك أن ابن عربى أخذ فكرة الحلاج فى الناسوت واللاهوت ، لكنه اعتبرهما فى نظريته عن وحدة الوجود وجهين لاطبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة . فإذا نظرنا إلى وجهها الخارجى أسميناها ناسوتا ، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها أو وجهها الآخر الداخلى سميناها لاهوتا . هاتان الطبيعتان اللتان كانتا منفصلتين عند الحلاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة ، متحققين فى كل موجود من الموجودات ، وهما مترادفتان لكلمتى الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب المصطلح الحلاجى المسيحى . الجديد فى تخليق ابن عربى المذهبى للنظرية أن الحق المتجلى فى جميع صور الوجود يتجلى فى الإنسان فى أعلى الصور من

---

(١) الفتوحات لابن عربى ج ١ / ٢٧٣ وانظر المقدمة .

(٢) الدكتور محمود قاسم : ابن رشد ٧٦ — ٧٩ وانظر ايضا راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ٢ / ١٩٦ .

(٣) الإسلام فى ثوب نصرانى الإسلام المتنصر ايلاسيوس عن تاريخ الفكر الأندلسى ترجمة الدكتور مؤنس ٣٨٤ — ٣٨٥ . وانظر ابن عربى فى توكيده ذلك نصوص ٥ / ٦ / ٦٢ / ٦٤ والفتوحات ج ٤ / ٤٣١ .

هنا ظهرت نظريته فى القطبية والإنسان الـكامل ، كما سنرى أيضا أن لمتولدات هذه النظريات الضخمة نتائج أبسطها أن وحدة الوجود هى المعنى الصحيح الذى ينطبق فى نظر مدرسة ابن عربى على وحدانية الإسلام . لهذا قضى ابن عربى خاتم الأولياء الذى هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكماله وتحققه بجوهر الولاية التى هى أفضل من النبوة ، وبدعوته التجديدية فى وحدة الأديان والعقائد — قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون كما حكم الجيلى فى مدرسته برد اعتبار إبليس أحد رواد الحلاج قبل ابن عربى [١] .

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربى نجد بذورها كما ذكرنا إجمالا فى حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية — لدى الصوفية الهندية ، وذلك فى قول « باسديو » [٢] (قال باسديو فى كتاب بـكيتا : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهيه ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لـكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى بند (الفيدا) . تطورت هذه الفـكرة فى « براهمان » الأزلى الأبدى (الحياة التى تدب فى كل جسم)، الذى يمـكن أن يـكون صغيرا كحبة الأرز أو كالصورة التى ترتسم فى إنسان العين ، ولـكنه هو نفسه الذى يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء ([٣] . ولا شك أن ابن عربى قد أخذ هذه النظرية التى انتقلت فى صورة ومذهب الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الرواقى [٤] وقد لجأ ابن عربى إلى حيلة ماكرة ظنا منه أنه سيـكون فى مأمن من هجوم الفقهاء والمتـكلمين حين مزج بتاريخ كل نبى روح نظرية الوجود ووضعها

---

(١) المصدر السابق .

(٢و٣) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

(٤) الدكتور عثمان امين الفلسفة الرواقية ١٤٢ — ١٥٦ وهو من المراجع الممتازة عن الرواقية .

تحت حمايته بدأ فأكد نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم،وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذى عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ،ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، والثانى وهو الذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد،وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها فى العلم الآلهى وعن الثانى نتج التحقيق الخارجى لهذه الأشياء ، ونتائجها المرادة منها . وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذى به يتيح الفضل الآلهى نور الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الله والإله نفسه ، كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة . وإذن فصدور الخلق عند نظرية ابن عربى شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم عنده رمز لروح العالم ، أوهو لمعان هذه المرآة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ، ولكنه كان وجودا غير حقيقى ، أى أنه كان ظلا محضا ، أو وجودا ماديا لاروح فيه ولا حياة كوجود الطينة التى صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم . من هذا يتبين أن آدم هو المبدأ النورانى اللطيف الذى أتم الآله به الوجود ، ومنحه به حقيقته ، ، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هى أن يرى فيه جوهره الخاص . آدم هو المبدأ الروحانى الذى به تحققت هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين (وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى إنسانا ، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم . فهو الإنسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة (١)) . هذه الحقيقة الوجودية فى صلب النظرية لاثنائية فيها ولا تعدد (وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله ، ونحن وإن كنا موجودين ، فإنما وجودنا به) . (ومن كان وجوده بغيره فهو فى حكم

---

(١) ابن عربى الفص الأول من الفصوص فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية ٤٨ — ٤٩ / ٥٠ نشره الدكتور عفيفى :

العدم) (ولولا ظهور الحق فى أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية فى الكون ، ولكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة [1] ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكاثر) ، فهل وحدة الوجود عند ابن عربى وحدة مادية ؟ إن ابن عربى لا يؤكد ذلك ، لأن الوجود الحقيقى هو وجود الله (أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق [2] شبح) . وقد لجأ ابن عربى إلى التوريات والأحاجى حجبا فى الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير دفعاً لسخطهم ومنعاً لظهوره وراء أستار الرموز والمجازات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التى يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية ، حتى إنه يجعل للحروف العربية قيماً خاصة ولا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل وتفسير الأحلام على أساليب سلفه إخوان الصفاء . مع ذلك فنحن نلمس صراحته فى قوله (الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا [3] يسعها) ، ثم يقول للخاصة حول عقيدته التى يبعثرها متفرقة (فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق [4]) .

---

(١) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ٢٦٣ .

(٢) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ١١٩ — ١٢٠ .

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم آخر سطور الكتاب وأنظر كارادى فو carra de vaux مفكرو الإسلام Vol 4 p 333 . وأنظر بالاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٤ — ٣٨٥)

(٤) ابن عربى الفتوحات ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

إن الاستاذ نيكلسون [١] فى واقع الأمر لم يكن منصفا ولادقيقا حين ذكر أن بذور وحدة الوجود موجودة فى القرآن بدليل قوله (كل شيء هالك إلا وجهه [٢]) ، وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله [٣]) ، فليس بصحيح أن فى هذه الآية وتلك أو ما يماثلهما شيئا عن وحدة الوجود وإن كان فيهما مجال لتأويل مذهب وحدة الوجود كما شاء أمثال محى الدين بن عربى ، الذى حول نصوص القرآن الكريم إلى نصوص أفلاطونية وأفلوطينية بتأويلاته البعيدة تماماً عما يقصد، ومايحمله الآيات والنصوص اعتسافاً . وحسبنا أنه حين يتكلم عن النفس الواحدة فى الآية الكريمة (يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها [٤] . . .) يقول إن النفس الواحدة هى الروح الكلى ، والروح هو النفس الكلية ، وهذا يؤكد تحويله للمعنى للنصوص الأفلوطينية. وقد حاول الأستاذ مارجليوث [٥] رد فكرة وحدة الوجود إلى مصادر خارجية عن الحقل الإسلامى ولكنه عاد بإمكان الوصول إليها دون هذا المصدر الخارجى وهذا باطل كل البطلان . يقول مارجليوث (عندما نظر الصوفية إلى الآية (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا :) حاولوا وضع حد ميتافيزيقى لله أدى بهم البحث النظرى إلى تعريفه بأنه واجب الوجود أو الوجود الحق أو مشا كل ذلك حتى وصل بهم البحث إلى وحدة الوجود) [٦] وقد نسى مارجليوث أن النظر إلى الآية القرآنية جاء بعد مدد خارجى للنظرية من مصادرها أو بذورها الخارجية على الأقل فكان التأويل والتعسف فى الأحكام .

---

(١) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧١ .

(٢) آية ٨٨ من القصص .

(٣) آية ١٠٩ من البقرة .

(٤) آيه ٢١ من النساء : أنظر طريقة تأويلاته للقرآن فصوص ١٧٠ — ١٧٤ وانظر الدكتور أبو العلا عفيفى : من اين استقى ابن عربى مذهبه ص ٤١ مجلة كلية الآداب — المصدر السابق : مايو ١٩٣٣ .

(٥و٦) مارجيليوث — :

Margoliut Early develep ment of Mohammed anism p165

والواقع أن نظرية وحدة الوجود القديمة فى غنوصياتها الشرقية التى ظهرت لدى الأفلوطينية بمعنى الكثرة فى الواحد كما ذكرناه ، قد تطورت لدى ابن عربى إلى وحدة شاملة بمعنى الواحد فى الكثرة وجمعت بين المعنيين معنى الكثرة فى الواحد ، ومعنى الواحد فى الكثرة ، بعد أن أحال ابن عربى طبيعتى الناسوت واللاهوت المنفصلتين إلى وجهين لحقيقة واحدة . كما عدل ابن عربى منهج الفيوضات الأفلوطينية بعد أن أفاد من تحطيم قيد العقول العشرة إلى مالا نهاية لدى السهروردى ، فبعد أن كانت الفيوضات أو التجليات فى معناها الأفلوطينى أنها الحقائق كل حقيقة تفيض عن الأخرى ، على صورة سلسلة موجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق له ، ويتصل به اتصال المعلول بعلته ، صارت التجليات أو الفيوضات لدى مذهب ابن عربى تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، وهذا هو ما أفاده وطوره عن الإشراقية السهروردية . كما أخذ عنها أن درجات النفوس تختلف باختلاف انغماسها فى ظلام الأجساد أو ظلام اللاوجود حسب المصطلح السهروردى فى النور الغاسق ، وأن إدراكها الحقائق وطموحها إلى نور الأنوار أو الأول ، تابع لهذه الدرجات من جهة ومتأثر بالسمو النفسى الصاعد نحو الفياض الأكبر أو الأول (١) .

والواقع أيضاً أن مدرسة الحلاج فى بذورها ونشأتها ونظرياتها لا تدين بوحدة الوجود كما ذكرنا ، لأنها تقول بتنزيه الله مهما صدر من الأقوال المشعرة بالتشبيه ، فإذا راعى التنزيه شاهد الله فى كل شىء ، واعتبره فى الوقت نفسه (وهو المهم) مخالفاً لكل شىء لا أصلا لظل كل شىء كما يقول ابن عربى ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . من هنا كان محيى الدين بن العربى هو المؤسس لوحدة الوجود لأنه فى هذه النقطة قد أخرج معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد أو التقييد ، فالله عنده منزه أى أنه فى ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعيينات اللانهائية التى يظهر فيها فى كل آن ، وهو مشبه بمعنى أن فى صفاته وأسمائه هو الظاهر فى صورة كل متعين ، المقيد فى ظهوره

(١) كارادى فو مفكرو الإسلام Vol 4 p 233 — 224 .

بمقتضيات الصور التى يظهر فيها فالتنزيه والتشبيه أيضاً وجهان لحقيقة واحـــدة ترتبط باللاهوت والناسوت ، بالباطن والظاهر ، بالجوهر والعرض بالأصل والظل ، والتنزيه والتشبيه أمران اعتباريان ، وإلا (فالحق المنزه هو الخالق المشبه (١))لا فرق بينهما إلا فى صفة واحدة فقط هى وجوب الوجود التى ينفرد بها الحق . ولـكن هذه المبالغة أوالوقوف عند طرفى التنزيه والتشبيه المتطرفين كما يقول«وب»تمنع وجود الصلة بين الله والخلق (٢) . ونعود إلى تفصيل ابن عربى حيث يقول (٣):

ما لقومى عن كلامى أعرضوا   أبهم عن درك لفظى صمـــم ؟
ما لقومى عن عيان ما بـــدا   من حبيبى فى وجودى قد عموا ؟
لست أهوى أحـــداً من خلقـه   لا — ولا غير وجودى فافهموا
مـــذ تألهت رجعت مظهراً   وكذا كنت . . فبى فاعتصموا
أنا حبـــل الله فى كونـكمو   فالزموا الباب عبيداً واخـــدموا
ليس فى الجبة شىء غير ما قاله الحـــلاج   يومـــا فانعمـــوا
عز الإله فما يحويه من أحـــد   وبعد هـذا — فإنا قد وسعناه
وما أنا قلت — جاء الحديث به   عن الإله وهذا اللفظ فحـــواه

(كنت كنزا مخفيا (لم أعرف) فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت عليهم فعرفونى) .

لمـــا أراد الإله الحـــق يسكنه   لذاك عـــد له خلقـــا وسواه
فكان عين وجودى عين صورته   وحى صحيح ولا يدريه إلا هو

---

(١) ابن عربى الفتوحات ١١٩ — ١٢٠ جـ ١ ، / ٣٦٣ ، جـ ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .
(٢) Webb : yod and personality p 46.
(٣) ابن عربى الفتوحات جـ ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .

نستخلص من هذه النصوص لابن عربى توكيده وتطويره للحلاج ، فابن عربى الواحدى المذاهب يرى أن الموجود والحق واحد ، والعالم على اختلاف أشكاله وتعدد أنواعه صور له فإن العين واحدة على أية وضع وحال .

جَمْعٌ وفرقٌ ، فإن العين واحدة   وهى الكثيرة لاتبقى ولا تَذَرُ

وبينما الحلاج كما فصلنا إثنينى المذهب ، يرى أن هناك موجودين يختلفان فى الصفات والذات ، إلا أن أحدهما يحل فى أشرف صور الآخر ، فإن ابن عربى يرى أن العقل الأول والنفس الكلية والهيولى وكلها كائنات مختلفة فى الذات والمرتبة ـ كل هذا وسائر العالم المتعدد فى صوره ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم بذاته . إن اعتبرناه مجردا عن كل ما يقيده أو ما يمكن أن يقيده كان الذات الإلهية ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صورة النفس الكلية أو من حيث ظهوره بالفعل فى صور الكائنات قلنا إنه تجلى فى صور أعيان الموجودات أو الجسم الكلى ، أو من حيث كونه جوهرا يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى فى صور الهيولى أو المادة الأولى . من هنا ندرك أن ابن عربى أفاد من الإشراقية فى نظرية الفيض المطلقة ، فطور بها فيوضات الأفلوطينية من الخط المستقيم الذى لا يلحق آخر بأوله إلى الحركة الدائرة المستديرة التى لا أول لها ولا آخر والتى كل شىء منها إليها يعود . وقديستطيع ابن عربى الإيغال فى الإلغاز والمضى بعيدا وراء استار وحجب الرموز ولكنه واضح تماما فى قوله :

ياخالق الأشياء فى نفسه   أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لاينتهى كونه   فيك ـ فأنت الضيق الواسع (١)

فالوجود عنده حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر

---

(١) ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ وأنظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٩٩ ـ ١٠٠ ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة .

والحواس الظاهرة القاصرة ، وهذا العقل الذى يزعم ابن عربى التمسك به أحيانا كثيرة هو وحواسه الخادعة فى عجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، أو إدراك المجموع كمجموع . ولا فرق عند نظرية ابن عربى بين الواحـــد والـكثير أو الحق والخلق فى الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقلى القاصر . أما العارف وحده فهو الذى يدرك بطريق الذوق وحدتهما . وعلى هـذا فمذهبه كما ذكرنا واحدى Monistic لاثنوى Dualistic إلا إذا اعتبرنا الثنوية فى الصفات فقط ، لأنه كثيرا ما يصف الحقيقة الوجودية الواحـــدة بالمتقابلات أمثال الحق ، والخلق والباطن والظاهر والمنزه والمشبه كما ذكرنا .

ولـكن ما العلاقة بين نظرية ابن عربى والأشاعرة فى هـــذا المجال ؟ إن مايسميه الأشاعرة جوهرا يسميه هو ذاتاً إلهية وحقيقة مطلقة ، وحقا ، وباطنا ، وما يسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والظاهر على أساس جديد هو أن الحقيقة واحدة ذات وجهين : الباطن الحق والظاهر الخلق . ابن عربى لا يحاول أن يقيم الدليل على وجود الحق ، ولا على وحدة الحق والخلق ، فإن وجود الحق عنده فى غنى عن البرهان ، لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات ، ولاشىء أظهر من الوجود ولا أعرف منه . أما وحدته مع الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقى بل طريق إدراكها الذوق . لذلك يبالغ ابن عربى فى إظهار عجز العقل عن إدراك الحقائق ويسلمنا للقلب لوصف أسراره وللذوق وإدراكه . والواقع أننا لانجد لدى ابن عربى فـكرة منظمة يشرح فيها العلاقة بين الحق والخلق أو الوحدة والـكثرة على مانجده لدى الافلوطينية فى الفيوضات أو فى فلسفة تلميذه الجيلى (عبـــد الـكريم الجيلى ٨٠٥ هـ) فى التنزلات ، فان ابن عربى كما ذكرنا يشرح المسألة الميتـا فيزيقية المعقدة بالتمثيل والتشبيه المجازات المغرقة فى الإلغاز كالتجلى فى المرآة والتخلل والسريان ، والانبثاث والتصرف (١) أو كما يقول :

---

(١) الفصوص : الفص اليوسفى ١٠٣ وما بعدها وأنظر الفص الأدريسى ٧٥ .

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ، ونحن أنا
وليس له سوى كونى فنحن له كنحن بنا
فلى وجهان : هوُ وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فىَّ مظهرهُ فنحنُ له كمثل أنا
فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده
ففى حال أُقرّ به وفى الأعيان أجحده
فيعرفنى وأنكره وأعرفه فأشهده [1]
فوقتا يكون العبد رباً بلا شك ووقتا يكون العبد عبداً بلا إفك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان فى عيشة ضنك

(فأنت الضيق الواسع) .

فكن عبد رب لا تكن ربَّ عبده فتذهب بالتعلق فى النار والسبك [2]

(ما فى الوجود مثل . ما فى الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشىء لا يضاد نفسه ، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها ، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، و معرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبد ، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد
وأنت ربّ وأنت عبد لمن له فى الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد [3]

---

(١) الفصوص / فص / ٥ / ٨٣ — ٨٤ ، فص ٦ / ٨٨ — ٩٠ .

(٢ و ٣) فص ٧ / ٩٢ .

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى بِعَينىَ إلاّ عينه إذ أُعاينْ

ويدخل بنا ابن عربى فى جدله حول التنزيه(1) والتشبيه ليصل إلى عقيدته التنزيهية التشبيهية معاً .

فلا تنظر إلى الحقّ وتعريه عن الخلْق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقم فى مقعد الصدق
وكن فى الجمع إن شئت، وإن شئت ففى الفَرْقِ
فلاً تفنىَ ولاَ تبقى ولاُ تفْنى ولاُ تبقى

من هنا ذهبت نظريته فى الجزاء، التى أكدت أن فى العذاب عذوبة . وتساوى عنده النعيم والعذاب أو بمعنى أدق لاعذاب، لأن التلذذ بالعذاب نعيم، فلا جحيم بمعناها المعروف، أو كما يقول فى نصوصه :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده
ومالوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد، فالأمر واحد وبينهما عند التجلى تباين

---

(1) فصوص / فص ٧ / ٩٤ وأنظر أيضا فص ٢٢ ص ١٨٢ (حكمة ايناسية فى كلمة الياسية).

يسمى عذابا من عذوبة طعمه   وذاك له كالقشر والقشر صاين (١)

وسنرى بعد قليل فى عقيدته أو نظريته فى وحدة الأديان ما يوضح رأيه فى النعيم والعذاب والجزاء عامة ومصدر هذه النظرة .

فإذا عدنا إلى التنزيه والتشبيه نجده يؤكد أن أعظم آية فى القرآن تفيد التنزيه . لكنه كما يقول ويرى أن آية (ليس كمثله شيء (٢)) لاتخلو من التشبيه بل تؤكده لأنه (لايخلو تنزيه عن تشبيه ، ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه وشبه، وهو السميع البصير فشبه .وهى أعظم آيه تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف، ونعود فنقول إن نظرية وحدة الوجود مهما غلفها ابن عربى تفصح عن نفسها فى مذهب الفيوضات بأنه لاخلق بمعنى الإيجاد من العدم ، فيستحيل فى اعتقاد ابن عربى الوجود عن العدم المحض . إنما أصل كل وجود وسبب كل موجود ـ إن كان ـ هو الفيض الإلهى المتصل اللانهائى وهو الذى يطلق عليه اسم الخلق الجديد . بل يؤكد لنا ابن عربى أنه يستند فى هذا القرآن فى قوله (بل هم فى لبس من خلق جديد)(٣) بعد أن حول نظرية تجدد الأعراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الاتجاهات اختلافا بينا . فإن الخلق بمعنى الموجود من العدم أو المبدع الخالق على غير مثال سابق لامحل له فى نظريته الخطيرة . الخالق عند نظريته ذات مطلقة تظهر فى كل آن فى صور مالا يحصى من الموجودات ، فإذا مااختفت فيه تلك تجلى فى غيرها فى اللحظة التى تليها ، والمخلوقات هى

---

(١) المصدر السابق الفص ٧ / ٩٤ حاشية : لاحظت ان ابن عربى أخذ فيما أخذ من الغنوص الزارداشتى مع فلسفته له القول بالتلذذ بعذاب النار (انظر الجاحظ عن الزارادشتيه الحيوان ص ٢٤ـ٣٤) حين يقول (وزارادشت هو الذى عظم النار وامر بإحيائها ونهى عن إطفائها وزعم ان العقاب إنما هو البرد والزمهرير) (وهناك نظرة أخرى تقول عندهم العذاب بالنار نعمة . . .)

(٢) آية ١١ من سورة الشورى ٤٢ وانظر فصوص الحكم ٢١ ص ١٨٢ وما بعدها .

(٣) آية ١٥ من ق .

هذه الصور المتغيرة المتغايرة الفـانية التى لاقوام لها فى ذاتها أو هى الاعتبارات التى تسمى أعراضا أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة الدائمة . فى هذا البحر اللانهائى تتقلب الموجودات فى كل آن فى صور جديدة ، أو تخلق خلقاً جديداً على قول ابن عربى ، و إن كان هذا التغير أو هذا التخليق لايدرك بالحس ، وهذا فى نظره سر ما يشعر به الناس من لبس أو تلبيس فى شأنه حسب فهمه للآية (بل هم فى لبس من خلق جديد) .
والواقع أن الآية لا صلة لها بشىء مما ترمى إليه نظرية وحدة الوجود) . لـكن ابن عربى لا يكتفى بهذه الآية ، بل يقدم لنا عرضاً جديداً فى بابه ليدعم هذا التلبيس أو اللبس فى الخلق الجديد وذلك بمثال عرش بلقيس الذى أتى سليمان فلما رأته بلقيس ذهلت وصاحت فى دهش (كأنه هو) (١) . يقول ابن عربى (٢) (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لايشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى (بل هم فى لبس من خلق جديد) ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ماهم راءون ، وإذا كان هذا كما ذكرناه ، فـكان زمان عـدمه (عـدم عرش بقليس) من مـكان عين وجود عنده سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس ، ولاعلم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه فى كل نفس ألا يـكون ثم يكون ، ولا تقل (ثم) : تقتضى المهلة ، فليس ذلك بصحيح ،وإنما (ثم) تقتضى الرتبة العلية) . إن الفناء هنا لدى نظرية ابن عربى فى عدم عرش بلقيس — ذلك الفناء الذى هو عين الوجود لدى سليمان ينقله لنا ابن عربى مفلسفا فى الفناء الصوفى ، والفناء عنده ليس معناه محو صفات الصوفى العارف أو محو ذاته ، وليس هو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور الحدثات محوا مستمرا فى كل آن من الآنات و بقائها فى الجوهر الواحد المطلق . الفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهى

(١) آية ٤٢ سورة النمل ٢٧ .

(٢) فص ١٦ ص ١٥٥ — ١٥٦ (فص حـكمة رحمانية فى كلمة سليمانية) .

نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ، بمعنى أن الفناء أحد وجهي الفعل ، والوجه الآخر المقابل هو البقاء . ولما كان الخلق هو سلسلة تجليات ، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى — كان معنى هذا أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق وهو فناؤها ، هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء (فكل تجل يعطي خلقا جديدا ، ويذهب بخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلي ، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر [1]) . (فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم ، لا يفضل ، بل يكون على قدرة وشكله — فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير [2]) . ويفصل لنا ابن عربي [3] نوعين من التجلي فيحدثنا عن تجلي الغيب ، وتجلي الشهادة ، ومعنى هذا أن لهذا ظهورا ولذاك ظهوراً يختلف باختلاف المتجلى عليه . وهنا يختلف ابن عربي في نظرته عما يقول المتصوفون الذين يؤكدون أن التجلي على قدر استعداد العبد (فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق ، وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين : تجلي غيب ، وتجلي شهادة . فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) ، فلا يزال (هو) له دائماً أبدا ، فإن حصل له (للقلب) هذا الاستعداد تجلى له التجلي الشهود . في الشهادة فرآه بصورة تجلى له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله (أعطى كل شيء خلقه [4] ، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة فهو عين اعتقاده . (ولما كانت صور التجليات لا نهاية لها . (من قيده أنكره في غير ما قيده به ، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى

(١ و ٢) فص حكمة قلبية ١٢٠ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق نص ١٢ / ١٢٠ وما بعدها . (٤) آية ٥٠ سورة طه ٢٠ .

له إلى ما لا يتناهى) . وكما أن صور التجلى لا نهاية لها ، فكذلك العلم بالله ليست له نهاية ولا غاية يقف عندها العارف (بل هو العارف فى كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رب زدنى علما (١) ـ رب زدنى علما ـ رب زدنى علما . . . فالأمر لا يتناهى من الطرفين) ، (فإذا نظرت إلى قوله : كنت رجله التى يسعى بها ، ويده التى يبطش بها . . إلى غير ذلك من القوى ، ومحلها الذى هو الأعضاء لم تفرق ، فقلت : الأمر حق كله ، أو خلق كله ، فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة ، فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى ، فهو المتجلى والمتجلى له . . .) .

فمن ثم وما ثمـــــه   وعين ثم هو ثمـــــه
فمن قـــد عمه خصه   ومن قد خصه عمـــــه

ويعود ابن عربى فيؤكد أنه لا فهم لهذا الأمر إلا عند الإلهيين من العارفين) . (فإن النظر العقلى لا يعطى شيئا) ، (ومن طلب العلم بها عن طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ، ونفخ فى غير ضرم (٢) . . .) .

فإذا ما مضينا مع ابن عربى نجد كما أكدنا من قبل أنه ليس ذاهلا على الإطلاق عن اتساق مذهبه ، وسوقه لنا هذا المذهب متسقا حتى النهاية . إنه حين يحدثنا عن العدم ـ واللبس فى الخلق الجديد (ولا عدم عنده ولا فناء) يعود فيكلمنا عن الدار الآخرة على ضوء مذهب التجليات ، فيرينا (أن العالم الذى هو تجلى الحق الدائم أزلى كما هو أبدى (٣)) ليصل إلى أخطر ما فى مذهبه حين يؤكد فى غير لبس أو تلبيس بالنسبة لآرائه : إن (النهاية فى العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم . وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم

(١) آية ١١٤ سورة « طه » ٢٠ .
(٢) فص ١٢ ص ١٢٥ .
(٣) ابن عربى الفتوحات جـ ١ / ٢٣٨ .

لفناء صور الموجودات عند ما تفنى ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عند ما تبقى [١]) .
معنى هذا أن الدنيا والآخرة بصريح العبارة مجرد وجهين أيضا ينطوى عليهما الخلق الجديد . ومعنى هذا أيضا أن الموت ليس أنه انعداما ، وإنما هو تفريق أجزاء ؛ بل هو نقطة تحول الصورة إلى أخرى فى مسرى الوجود المتصل التغير والتحول . فإن كل موجود ينتقل فى كل آن من صورة إلى صورة فيفنى فى الأولى ويبقى فى الثانية وهو معنى الخلق الجديد . الموت إذن عنده هو فناء الصور . أما الذات التى تعرض لها هذه الصور فهى باقية . هل هذا هو التناسخ الذى عرفه ابن عربى عن السهروردية الإشراقية حين يقول: (فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التى ينتقل إليها وهى دار البقاء [٢]) . إن هذا الذى يقوله ابن عربى يطل على مذهب التناسخ ولا شك ويقترب منه اقترابا شديداً . لكن ابن عربى فى غموضه هنا لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه فى أية صورة أخرى ، لأن الدار التى ينتقل إليها هى الذات الإلهية التى نسميها نحن دار البقاء أو الدار الآخرة ويسميها ابن عربى فى مصطلحه الدقيق الذات الإلهية اتساقا مع نظرته فى الآخرة الدائمة التكوين عن العالم ، والنهاية غير الحادثة على الإطلاق .

هكذا تصل نظرية وحدة الوجود بنا إلى هذا المقام الذى يؤكد الخروج على المقررات الإسلامية فى معنى الفناء الدنيوى والبعث والجزاء الأخروى . فما لا شك فيه أن متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها الناس ، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة فى نطاق النظرية ومتولداتها على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب . فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب بالمسئولية التى هى مناط الجزاء ، وبهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها فى هذه

---

(١) المصدر السابق فتوحات حـ ١ / ٣٢٨ وما بعدها .
(٢) النصوص ٢٣٣ وما بعدها .

الجبرية الشاملة ، ولأنه ما دام الله قد اتخذني مظهراً له وصورة لإحدى تجلياته أو فيوضاته اللانهائية ، فهو الذي يفعل ما ظُنَّ أنه من فعلي ، فكيف تكون مسئولية أو كيف يكون جزاء ، بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب ، والعابد والمعبود والطالب والمطلوب ، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق[1] ؟ . العجيب هنا أن ابن عربي لا يخشى أية نتيجة ؛ فهو يقعد ما سبقه وفلسفه في أن المحب الذي يسعى إلى السعادة في المعرفة الكاملة عن طريق حبه الكامل لا حرج عليه فيما يفعل (لأن الله أباح له ما هو محجور على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان[2]) . أمر آخر هو أن ابن عربي وإن أسلم نظريته لابن الفارض كما سنرى في صورة وحدة الشهود أساسا ، فإن ابن عربي ينكر وحدة الشهود حال الفناء ، فإن المرحلة الأخيرة من الفناء هي (فناء الواصل بالله عن كل ما سواه ، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده ، بحيث لا يعلم أنه في هذا المقام الذي يعز على الوصف ولا يحس أنه في حال شهود[3]) . لقد اقتضى مذهب ابن عربي في نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم المصطلح الديني ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تتفق وروح مذهبه . من هنا كانت حملة الفقهاء بريادة ابن تيمية — كما سنرى ذلك على التفصيل . وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي ، وبالتالي ليس لها مدلول ديني ، فبالأحرى ليس لهما مدلول إيجابي في مذهب ابن عربي . وحتى لو افترضنا إيمانه بالجزاء ، فإنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة ، بل إن آمال الخلق جميعا إلى النعيم ، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن للنعيم الجميع — جميع من

---

(١) الدكتور محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق ٢١٥ وما بعدها وانظر ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٣٣١ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٣٥٧ .

(٣) ابن عربي : الفتوحات ج ٢ / ٥١٤ .

فى الجنة والنار على السواء واحد ، فإذا سألناه عن نعيم المعذبين قال بالتلذذ بالعذاب ، فكل ميسر لما خلق له : —

(يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن) .

فالجزاء عنده أساسا حالة يشعر بصورتها الحق نفسه أى الحق المتعين فى صورة العبد : ألم يقل فى أيوب أنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، ولم يكن ذلك ألم المرض بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق . وأن إزالة الألم فى الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهى ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى . (إن الذين يؤذون الله ورسوله [١]) . ونقول إذا كان الجهمية [٢] كما ذكرنا أساس القول بفناء النار والجنة وعدم خلودهما لكونهما حادثين ، فقد أثمر هذا المبدأ فى الحقل الصوفى الفلسفى لدى مدرسة الحلاج التى قالت بالنعيم أو العذاب المعنويين ، وقالت مدرسة ابن عربى بمثل ذلك ، وأضافت فى فلسفتها وتطويرها للنظرية بأن الكل فى نعيم ، وحتى من كان فى عذاب ، فهو فى حالة عذبة من العذاب ، وفى عذوبة ، ونعيم معه . وإذا كان هذا هو ما حدث فى الفلسفة القديمة والمتوسطة بالنسبة للعصر القديم والوسيط فقد جاءنا فى منتصف القرن العشرين من يؤكد نظرة الجهمية وإن كان بعيدا عن الحقل الإسلامى وهو الفيلسوف الروسى الروحى برديائف الذى قال فى فلسفته عن الحرية والمحرر الأكبر (إذا كان الجحيم أبدياً فأنا إذن ملحد [٣] ....

---

(١) آية ٥٧ من سورة الأحزاب ٣٣ وأنظر الفص الأيوبى فصوص الحكم ١٧٠ — ١٧٤ وأنظر أيضا فص اللقمانى ١٨٧ — ١٩٠ .

(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة (مجموعة كلية الإلهيات فى إستابول م ٥ — ٦ / ١٩٢٧ ص ٣٢٢ وأنظر الخياط : الانتصار ص ١٢ والأشعرى مقالات الإسلاميين ص ١٩٤ .

(٣) برديائف : الحلم والواقع (اعترافات برديائف) ص ١٨٢ ترجمة فؤاد كامل .

فإذا مضينا وراء فلسفة ابن عربى، فى الجزاء عرفنا منه اتساقه تماما مع نظريته فى وحدة الوجود، فمن لم يتحقق بالوحدة الكاملة فهو محجوب غير سعيد، ومن تحقق بها كان فى نعيم. من هنا كان الجزاء مرتبطا بالمعرفة، وكانت نظريته فى المعرفة مرتبطة بنظريته فى وحدة الوجود، وكان كل شىء مقدراً أزلا. فهل يلغى ابن عربى الاجتهاد والكسب؟ هل يدعونا ابن عربى إلى جبرية مطلقة على أساس نظرية وحدة الوجود؟ إن ابن عربى هنا شيعى متكامل فى شيعيته الباطنية، وليست المعتدلة مع رائدها الإمام جعفر الصادق [1] (ت ١٤٨ هـ) مثلا. فالمجتهد عند نظرية ابن عربى فى صورة جديدة غير ما نعرفه ويعرفه علماء المسلمين وفقهاؤهم، فهو ليس المتفقة فى الدين، أو المستنبط الأحكام غير النصوص عليها، بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث لعلم الله والمشارك الرسول فى رسالته، بل إن ابن عربى يضيف مطوراً النظرة الباطنية فى اتصال الوحى والمدد الفيض، بأن لهذا الإمام القطب تغيير ماشاء من قوانين الشرع التى وصل إليها غيره من المجتهدين (فإن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولى ماتلى عليه مثل ماينظر النبى فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر [2]).

إن هذا معناه أن النبوة لم تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم وإن انقطعت الرسالات السماوية المحددة فى اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذى أكمل الله برسالته الدين كله وأتم بها وبه نعمته كلها، وهو مالا يؤمن به ابن عربى. فإن عربى يؤكد فى صريح رأيه أن الولى قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول،

---

(١) د. عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الأسكندرية أنظر خاصة باب الإمام الصادق الشيعى) وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦.

(٢) فصوص ٦٢ — ٦٤ وانظر أيضا الفتوحات ج ٢ / ٢٩٨ — ٣٥٨ ويظهر تأثره بذلك عن السهروردى فيما ذكرناه عن حقيقة قارىء القرآن.

وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها ، لأن الولاية الـكاملة هى جوهر الرسالة الـكاملة . بل يؤكد أنه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الرسل فإن ابن عربى ذاته هو خاتم الأولياء الذى هو أفضل فى نظر منطقه ونفسه من خاتم الرسل(١) ، لأن ابن عربى هو الذى استـكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيما بعده نظرية وحدة العبادات ووحده الأديان على أساس نظريته فى وحدة الوجود .

لاشك أن منطق نظرية وحدة الوجود واضح فى قضائه القضاء الـكامل على أى دين منزل فضلا عن دين الـكمال والتمام الإسلام ، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق . من هنا نخالف أستاذنا (٢) الدكتور أبو العلا عفيفى فى رأيه الذى ذكر فيه أن ابن عربى « يهدم ليبنى على أنقاض ظاهر الشريعة دينا أعمق روحانية وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية من كل ما تصوره أهل الظاهر امن الفقهاء والمتـكلمين عن الدين » وسنرى مع ابن تيمية فى نهاية الحديث ما يحدد موقف ابن عربى وموقف ابن تيمية عنه ومن مدرسته ومؤرخيه . لـكن قبل أن ندخل على متولدات نظرية الوجود من نظريات أخرى كوحدة الأديان وما تولد عن الحقيقة المحمدية فى الدوائر الشيعية والسنية من نظرية الإنسان الـكامل — قبل أن ندخل على هذا لابد لنا من القول بأن نظرية وحدة الوجود تؤدى إلى الإلحاد على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يجعل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمرا مستحيلا فى نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم ، ومن جعله ممـكنا من الناحية المنطقية فحسب فى نظر البعض الآخر . ولا شك أن فى هذا تقديسا للطبيعة وجحودا للألوهية ، وإن كان هذا الجحود مستورا يبدو فى صورة التأليه . ورغم المحاولات التى بذلت لتبرئة رواد نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربى ومدرسته ، ولدى اسبنوزا (١) (١٦٧٧ م) ، فإنهم

---

(٢) الدكتور ابو العلا عفيفى ٤٣ من فصوص الحـكم .

(٣) رونان Dunan : Essai de philosophie generale P 605.

جميعا واقعون فى شباك نبذ فكرة الخلق ، وتوكيد فكرة الصدور والفيض الافلوطينى أو الانبثاق الرواقى أو الهندى ، وهذا يوقعهم ولا شك فى شباك الإلحاد من جديد . فأصل النظرية بلا أى جدال : الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، وهذا ينفى مبدأ فكرة الخلق من عدم ، لأن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالى يؤكد لديهم وحدة الوجود ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم ، وهذا ولا شك له نتيجته الخطيرة فى عبادة الإنسان نفسه وفى إلغاء كل الشرائع والقوانين السماوية والأخلاقية ، وفى إلغاء الإرادة والمسئولية . وإذا كانت جميع الكائنات قد انبثقت عن العلم الإلهى الذى سبق وجودها فيه وجودها الخارجى ، وأن الأرواح بعد الانفصال تعود إلى جوهرها الإلهى ، وأن الدار الآخرة هى الذات الإلهية إذا كان هذا لب النظرية فكيف نسلم مع ابن عربى بأن هذا هو التوحيد الصحيح أو أن توحيدنا هو الإشراك ؟ وماذا نقول لابن عربى وهو يؤكد (أن الحب لا يكون حبا حقا إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العقلاء ، ومن ثم يكون من الظلم أن نطالب المحب برعاية الأدب لأن هذا إنما يطالب ممن له عقل يعصمه ، وأنى للمحب (١) بعقله ؟) وإذا كان ابن عربى هكذا مع العقل فماذا يقول له العقل ؟ .

نظرية وحدة الأديان : إن نظرية وحدة الأديان هى إحدى متولدات وحدة الوجود لدى ابن عربى . أما الجسر الذى وصل إليه أو عبره ابن عربى إلى نظريته . فهو أن الكل يعبدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم ، وصور جميع المعبودات . أما الغاية الحقيقية من العبادة فهى التحقق من الوحدة الذاتية معه والتحقق بها . وإذا كان هناك باطل فى العبادة لدى نظرية ابن عربى ، فالباطل عنده أن يقصر الإنسان ربه على مجلى واحد دون غيره . فإذا رجعنا أو قفزنا مباشرة إلى المصدر الهندى نجد النص

---

(١) ابن عربى : الفتوحات ج ٢ / ٣٥٨ وانظر ايضا الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق ١٩٤٣ ص ٢٢٠ .

كاملا حين يقول لنا شا نكارا [١] أستاذ ابن عربى القديم (اعبد الله فى أى معبد شئت أو اركع أمام أى إله بغير تفريق) . أما ابن عربى[٢] فيفصل لنا فلسفته فى ذلك على أساس متسق تمام الاتساق مع نظريته فى وحدة الوجود . فكما أن كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق أو الباطن والظاهر كما فصلنا ذلك ، (فالصلاة مثلا مقسومة نصفين ، فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال (قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فنصفها لى ونصفها لعبدى ، ولعبدى ماسأل : يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله : ذكرنى عبدى . يقول العبد الحمد لله رب العالمين . يقول الله حمدنى عبدى . يقول العبد الرحمن الرحيم. يقول الله أثنى على عبدى . يقول العبد مالك يوم الدين . يقول الله مجدنى عبدى ، فوض إلى عبدى ، فهذا النصف كله لله تعالى خالص . ثم يقول العبد . إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل . فأوقع الاشتراك فى هذه الآية . يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين — يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ماسأل..) فإذا تذكرنا أن[٣] ابن تيمية العدو الممتاز لابن عربى والصوفية قد شارك وتأثر بهذا النص ، فإننا نضيف أن ابن عربى قد حدد فى هذه القسمة ذات الوجهين نظريته ووثقها أتم توفيق فى أن : (الصلاة منا ومنه والأمر مشترك) (فإنه تعالى أمرنا أن نصلى له وأخبرنا أنه يصلى علينا فالصلاة منا ومنه ، فإذا كان هو المصلى فإنما يصلى باسمه الآخر ، وإذا نحن صلينا كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) [٤] . ويمضى بنا ابن عربى فيرى صحة الإيمان بكل المعتقدات — (لأن

---

(١) ديوارنت : قصة الحضارة ج ٣ / ٢٧٢ (عن الفلسفة الهندية) .

(٢) ابن عربى / فص حكمة فردية فى كلمة محمدية ٢١٤ — ٢٢٦ .

(٣) ابن تيميه : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢ .

وانظر ايضا مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ / ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق لابن عربى الفصوص ٢١٤ — ٢٢٦ .

صاحب المعبود الخاص جاهل بلاشك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده) (أما الإله المطلق فهو الذى لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء [١]) .

عقد الخـلائق فى الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

هكذا لم يستطع ابن عربى بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يمضى بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لايدين بالإله الذى صوره الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخلعوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات فى نظره من خلق الإنسان يتصوره كل معتقد حسب استعداده وحظه من العلم والترقى الروحى . أما إله ابن عربى وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا فلا صورة تحصره ولا عقل يحده أو تقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل مايعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل مايحب [٢] . فلا معبود إلا الله هنا بمعنى لامحبوب إلا الله وبمعنى لاموجود إلا الله حسب اتساق المذهب . من هنا يرى ابن عربى أن المعبود واحد ، وإن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة فى المجالى المختلفة . لهذا قال الله عن نفسه فيما يفهم ابن عربى (رفيع الدرجات) ، ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صورة كل مايعبد ، ومن يعبد بدرجات يتفاوت فيها العابدون (وأعظم مجلى يعبد فيه الحق وأعلاه هو الهوى ، لأنه أساس كل عبادة والمعبود الحقيقى فى صور كل ما يعبد ، فلا يعبد شىء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته) . ومن هنا وجب أن نميز بين الحق فى مرتبة الألوهية الذى لايعبد إلا بذاته ، والحق فى مراتب الصور الكونية الذى لايعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد .

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى

---

(١) المصدر السابق الفصوص ٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق الفصوص ١٩١ — ١٩٦ .

فالهوى إذن عند ابن عربى اسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه (أفرأيت من اتخذ إلٰـه هواه ، وأضله الله على علم[١]) .. يقول ابن عربى[٢] (أما أن الله أضله على علم فمعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه فى صور الهوى ومراتبه) ، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله ، والمراد فى الأصل (على علم من العابد لهواه) بأسرار تجلياته فى تلك الصور ، (فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته ، والمحجوبين بالوقوف عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس آلها على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون فى بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له) (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) . هذه هى النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود فى وحدة الأديان والمعتقدات سماوية وغير سماوية ، وثنية وغير وثنية ، مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى ، ومع إبليس حين يعبد الله فى عصيانه بالنسبة لفهمنا وطاعته الحقة بالنسبة للأمر الأزلى فى مذهب الحلاج أو ابن عربى على السواء . السبب عند ابن عربى أعظم فلاسفة الصوفية فى الدوائر المنفصلة على الإطلاق أن كل مافى الوجود مجلى للحق ، وصورة من صوره ، وأن لكل موجود وجهين وجهاً من الحق ووجها من الخلق ، وكان فوق كل هذا أن كل موجود يعبد عبادة تأليه أو عبادة تسخير ، وكان أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وتوافق قولنا (لا معبود بحق إلا الله) فى ميدان الدين مع (لاموجود بحق إلا الله) فى ميدان الميتافيزيقا . وهذا هوجوهر الفلسفة الدينية لدى نظرية وحدة الأديان عند ابن عربى . لهذا صار القلب قلب العارف هيكلا لجميع المعتقدات والعبادات فى الله ومرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق أو كما يقول ابن عربى .

لقد صار قلبى قابلا كل صـــــورة ‏ ‏ ‏ ‏ فمرعى لغزلان ودير لرهبـــــان

---

(١) آية ٢٣ من سورة الجاثية ٤٥ .

(٢) ابن عربى : الفصوص ٩١ — ٩٦ فص ٢٤ .

وبيت لأوثان وكعبــة طــائف وألواح توراة ومصحـف قرآن (١)

فالعارف فى نظر ذلك الذى وصل إلى أعظم درجة فى المعرفة : هو من تحقق بالوحدة فى الوحدة . ونظر الوحدة فى الـكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق فى مـكانه ، أى فى الواحد المعبود فى صور جميع الآلهة المعبودين ، والجاهل (كما ذكرنا معه) هو الذى وضع الألوهية وقيدها فى صورة خـاصة حجراً كانت أو شجرة أو حيوانا أو إنسانا . . . .) ولـكن مامعنى العبادة إذن : (مادامت الصلاة مناومنه والأمر مشترك) ؟ مامعنى العبادة عند ابن عربى إذا كان الحق والخلق وجهين فقط لحقيقة واحدة، لاتمايز بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى هو للحق خاصة ؟ .. إن المعبود عنده هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود المفاضة بلا نهاية . أما العابد فهو الصور المتقومة بهذا الجوهر : فـكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . وأرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو ، وهو أنت . . . (أنت هو من حيث صورتك) (وهو أنت بالعين والجوهر ، فإنه هو الذى يفيض عليك الوجود من وجوده) : فالعبادة الحقة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق ، والله وحده هو الغنى المفتقر إليه بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة ، إلى الله وحده . ولهذا يقول ابن عربى فى شرح الآية الـكريمة (ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى [٢] الله) (الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شىء من حيث أن ذلك الشىء هو مسمى الله) فإن الحقيقة تأبى أن تفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقر حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى

---

(١) ابن عربى : الفتوحات جـ ٣ / ٢١ وانظر ايضا الفصوص ١٩١ — ١٩٦ فص ٢٤ الفص الهارونى .

(٢) آية ١٥ سورفاطر .

صورة كل ما نفتقر إليه (١) ، ولكن أرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية . ومن هنا كما « ذكر ابن عربى » كان العارف فى نظره هو الذى وصل إلى التحقق الكامل بعيداً كل البعد عن تقييد الألوهية فى معبود خاص ، ولهذا قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون حين قال أنا ربكم الأعلى ، كما حكم الجيلى برد اعتبار إبليس امتداداً لمدرسة ابن عربى (٢). وسنرى فى نهاية حديثنا عن مدرسة وحدة الوجود مع ابن عربى فى روادها فى المشرق والمغرب . . لدى اليهودية أو المسيحية فى العصور الوسيطة والحديثة — سنرى موقف الأعلام فى الإسلام كابن تيمية ، وفى المسيحية كالقديس توما الأكوينى ت ١٢٧٤م من نظرية وحدة الوجود .

وأول من نلقاه فى مدرسة نظرية ابن عربى هو ابن الفارض ت ٦٣٢ هـ — ١٢٣٨ م وقد عاش نظرية وحدة الشهود فى نظريته عن الحب الإلهى الذى لقب من أجلها سلطان العاشقين عن طريق نفسه وشعره الذى قال فيه :

كل من فى حماك يهواك لكن   أنا وحدى بكل من فى حماكا

ولكن ابن الفارض الذى أنكر الحلول الحلاجى فى قوله :

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقل

وحاشا لمثلى أنها فىَّ حلت

وفى الصحو بعد المحو لم أك غيرها   وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

ولى من أتم الرؤيتين إشارة   تنزه عن رأى الحلول عقيدتى

أقول إن ابن الفارض أنكر الحلول الحلاجى تجرفه مواجيده إلى القول بالاتحاد ، والدخول فى وحدة الوجود كما سنرى فهو يقول مثلا (٣) :

---

(١) المصدر السابق لابن عربى فى الفتوحات جـ ٢ / ٢١ والفصوص ١٩١ — ١٩٦ وانظر أيضا ذخائر الأعلاق شرح وترجمان الأشواق ٤٠ .

(2) Encyclopedie de Lslan Vol 4 p 711-718.

(٣) ابن الفارض التائية الكبرى فى ديوان ابن الفارض وانظر الدكتور أحمد امين ظهر الإسلام جـ ٤ / ١٦٢ وما بعدها .

وفارق ضـــلال الفرق فالجمع منتج هدى فرقة بالاتحاد تحـــدت

فلم تهونى مالم تـكن فىّ فانيا ولم تفن مالم تجتـلى فيك صورتى

أممت إمامى فى الحقيقـة فالورى ورائى وكانت حيث وجهت وجهتى

يراها أمامى فى صـلاتى ناظرى ويشهدنى قلـبى إمام أئمـــتى

ولاغرو أن صـــلى الإمام إلى — أن ثوت فى فؤادى وهى قبلة قبلتى

وكل الجهات الست نحوى توجهت بما تم مـــن نسك وحج وعمرة

لها صـــلواتى بالمقـام أقيمهـا وأشهـــد فيهـا أنها لى صلت

كلانا مصلّ واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع فى كل سجدة وما كان لى صلى سواى، ولم تـكن صلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة. ولـكن من هو ابن الفارض حتى نمضى معه فى نظريته كامتداد وتوسيع لنظرية ابن عربى فى صورة شعرية قد تـكون أرق من شعر ابن عربى ذاته. لـكن ليس فيها الأدب الرمزى المعبر عن خلجات النفس الخفية وعن ظلال المعانى كما نجد ذلك فى مدرسة ابن عربى ذاتها لدى شاعرها الرمزى العبقرى جلال الدين الرومى.

ليس لعمر بن الفارض سوى ديوانه الرائع الذى سجل فيه مشاعره ومواجيده فى وحدة الشهود عبر أمواج الحب الألهى الذى كان يسقطه أحيانا كثيرة فى هوى الاتحاد ووحدة الوجود استقاء واتباعا لمذهب ابن عربى. إن المصطلح الصوفى لدى ابن الفارض يضم ألفاظ القرب والبعد والصبابة والعشق، والجوى والشوق والوصل والصد. وحين يذكر محبوبه فهو ليلى، وسلمى، ومى، وسعاد، ومجالس الشرب والخمر، وكلها رموز ألقت على حياته ظلالا من الشك، وخاصة فى أطوار حياته الأولى حيث كان يقول فى غزل حسى واضح.

ولما تلاقينا عشاء وضمنا   سواء سبيلى دارها وخيامى
وملنا كذا شيئا عن الحى حيث لارقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدى وطاء على الثرى   فقالت لك البشرى بلثم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيره   على صونها منى أعز مرامى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى   أرى الملك ملكى والزمان غلامى

ولكن النابلسى (١) فسرحتى هذه الأبيات التى نعتقد أنه قالها فى صدر شبابه بتأويلات صوفية . على أن شعر ابن الفارض المماثل لهذه الأبيات جد قليل ، ولا يمكن اعتباره سنداً للحكم على ابن الفارض فى غزله عامة بأنه مشوب بالحسية. فالواقع غير هذا فى معظم شعره المتسق مع مدرسة ابن عربى فى وحدة الشهود المندفع أحيانا كثيرة إلى وحدة الوجود .

فإذا رجعنا إلى الخمرة الأزلية التى سكربها مع القوم فى ذكر الحبيب ، فإننا نجدها خمرة وجدت قبل أن يخلق الكرم أصلها ، فهى إذن خمرة روحية لأنها :

صفاء ولا ماء ، ولطف ولا هوا   ونور ولا نار ، وروح ولا جسم

إنه فى الواقع يتحدث عن آية العهد يوم أشهدنا الله على أنفسنا فى عالم الذر وقال ألست بربكم » .

وهو يتحدث عن المعرفة القديمة فى نفوسنا التى حجبتها ظلمات الجسد وأشباح المادة وعن الحب الذى به تتحقق فى وحدته نفوسنا ليصل فى النهاية إلى وحدة الوجود :

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض : حسن البورينى ج ١ / ١٥٣ — ١٥٤ .

تقدم كل الـكائنات حـديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم

وقامت بها الأشياء ثم لحـكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم

نخمر ولا كرم وآدم لى أب وكرم ولا خمر ، ولى أمها أم

وقد وقع التفريق والـكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنـا كرم

فإذا بحثنا عن فلسفة هذا الحب المتطور فى مدرسة ابن عربى عن مدرسة الحلاج ، وما قبلها منذ العهد الأول ، فإننا نجد صورتين : الأولى هذه الصورة النفسية التى اصطبغت بها تائيته الـكبرى بالذات ؛ وفيها عبر ابن الفارض عن حبه للذات الإلهية ، والأطوار التى مرت بها نفسه فى طريق هذا الحب ، وهو يبين فيها مصدر الوجود الذى صدرت عن المخلوقات ، وأنه القطب الذى تدور عليه دوائر الوجود ويستمد منه كل روح و كل جسم هذا الوجود .

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً فى الـكون من فيض طينتى

كما يؤكد فيها مبدأ أصل الكائنات فى صدورها عن النور الأزلى فى الـكلمة أو الحقيقة المحمدية . تلك التى مذهبها ابن عربى عن أصولها الشيعية ، والتى تطور عنها مذهب مدرسة ابن عربى فى الإنسان الـكامل كما سنرى . أما الصورة الثانية للحب الإلهى فتظهر مع ابن الفارض لدى الخمرة الأزلية التى سكر بها فى تلك الحان ، التى إن مر بها مقعد مشى ، والتى :

على مثلها فليبك من ضاع عمره

وليس له منها نصيب ولا سهم

فهو فى هذه الصورة يقدم مذهبه فى الحب الذى قامت به الكائنات وصدرت عنه المخلوقات :

فهل كان هذا الحب ناشئاً عن معاينة الحس لجمال الأفعال الإلهية فى عالم الشهادة ؟ أم عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال فى عالم الغيب ؟ أم عن مطالعة القلب جمال الصفات فى عالم الملكوت ؟ أم عن مشاهدة الذات المطلقة فى عالم الجبروت ؟ . الواقع أنه اتخذ موضوع حبه من كل هذه الأمشاج حتى وصل إلى حب الجمال الذاتى المطلق . وهو لم يصل فى حبه إلى غايته الأخيرة من البداية[1] ، بل مر بأطوار متعاقبة من ألوان الجمال الإلهى المتجلى أحياناً فى صور الأفعال ، وحيناً فى مظاهر الصفات ، وتارة فى عين الذات . ولكن هل هذا الجمال المطلق له وجود عينى أم ذهنى فقط ؟ . إن ابن الفارض فى الواقع مجرد صدى لابن عربى ، ولهذا فإنه لا يجيب عن السؤال فى شعره الذى هو تراثه الوحيد . ومن هنا كان لنا أن نرجع إلى جواب ابن عربى الذى يقول[2] (إن الجمال المطلق ليس له وجود عينى ، وإنه من الأمور الكلية التى وإن يكن لها وجود فى عينها ، فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن ، باطنة لا تزول عن الوجود العينى ، ولها الحكم والأثر فى كل ماله وجود عينى) . ويعود ابن عربى فيتسق مع المذهب فيقول : بل إن الوجود العينى هو عينها لا غيرها) . وهذا هو ما سنراه ممذهباً على اتساع لا عند ابن الفارض ، بل عند الجيلى فى نظرية الإنسان الكامل[3] لسعة أفقه عن ابن الفارض فى مدرسة ابن عربى . المهم أن أساس الحب عند شاعرنا هو فكرة الوحدة التى تنتفى معها الأثنينية والكثرة أيضاً ، وهذا هو الأساس الأول : أما الأساس الثانى فهو فكرة الخلق الصادر فى عالم المحسوس وعالم المعقول من الحب . ابن الفارض يدور حول محور واحد فى حبه ، وهو عشق جمال الذات الإلهية ، و جمال أول تعين صدر عنها فى الكلمة الأزلية أو الحقيقة المحمدية وآثارها ، وهو يتعشق هذه الكلمة باعتبارها واسطة بين الحق والخلق . .

---

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض ١١٤ وما بعدها .

(٢) ابن عربى الفتوحات ص ٢٧ — ٢٨ / ج ١ .

(٣) الجيلى ت ٨٠٥ ﻫ الإنسان الكامل ج ١ / ٢٨ القاهره ١٣١٨ ﻫ .

هذا هو موضوع الحب عند ابن الفارض . وقد مر بمراحله الأولى فى هجرته الصوفية إلى الله مشوبا بنقص مرده شوائب الحس ، وتعاقب الصحو والسكر على نفسه ، ولهذا فالتحقق لم يكتمل بتمام سكره ، واكتمال غيبته عن نفسه ، فهو يغيب ثم يصحو إلى أن يتهيأ له آخر المرحلة ما يسمى بالصعق أو المحو أو الفناء الأول حسب المصطلح الصوفى ، المهم أنه فى هذه المرحلة الأولى صريع حب ناقص مشتمل على الأثرة والرضا معاً ، فهو يقول راغباً :

هَبِ قَبْل يفنى الحب منى بقية ... أراك بها لى نظرة المتلفّت

ومنى على سمعى بلن(1) إن منعت أنْ ... أراكِ فمن مثلى لغيرى لذاتى

فعندى لسكرى فاقة لإفاقة ... لها كبدى لولا الهوى لم تفتت

ثم يعود فيقول راضياً :

وكل أذى فى الحب منك إذا بدا ... جعلت له شكرى مكان شكيتى

ثم يتمنى الفناء ويستعد للمضى فى سبيله ، ليبقى عبره بقاء أبديا فى الذات المطلقة :

أجل . . أجلى أرضى انقضاهُ صبابة ... ولا وصل إن صحت لحبك نسبتى

فقد صرت أرجو ما يُخاف فأسعدى ... به روح ميت للحياة استعدت

فالشهود هنا ليس يقينيا ، لأنه ليس ثابتا لتداول مقام الحجاب والكشف عليه ، وهذه هى المرحلة الأولى . أما المرحلة الثانية فهى التى يقول فيها :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا ... هنا من صفات بيننا فاضمحلت

وشاهدتُ نفسى بالصفات التى بها ... تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى

---

(1) (لن) هنا يشيربها ابن الفارض إلى مقام لن ترانى وهو مقام موسى . قبلة الصوفية فى معاينة الله .

ومعنى هذا أن الهوى قد أفنى ومحا كل ما كان قد بقى من حجاب ، فاستطاعت النفس باستغراقها أن تسعى لأن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكشف لها من قبل ، وذلك بتجرد النفس عن أوصافها ، ورجوعها إلى حالتها الأولى ، كما كانت فى عالم الذر قبل الهبوط سجن البدن ، وهنا استطاعت فى المرحلة الثانية أن تشهد حال الفناء أنها عين محبوبها . أما المرحلة الثانية والأخيرة فهى التى وصل بها مشاهدة الجمال المطلق بعد أن عبر جسر الفناء إلى عين البقاء . هنا تحقق شهود نفسه ومحبوبه معا على غير تمايز ولا اختلاف ، بل على أنهما شىء واحد كما كانا قبل أن تهبط النفس والروح من عالم الأمر إلى عالم الحس أو كما يقول ابن الفارض :

مُنحت وَلَاهَا يوم لا يوم قبل أن ... بدت عند أخذ العهد فى أوَّليَّتى

وَهِمتُ بها فى عالم الأمر حيث لا ... ظهورٌ ، وكانت نشوتى قبل نشأتى

لكن ابن الفارض تجرفه مواجيده ، فيقع فى هوى وحدة الوجود ، وهنا يتسق مع امتداده لدى أستاذه ابن عربى حيث يقول ابن الفارض :

جلَت فى تجلّيها الوجود لناظرى ... ففى كلِّ مرئىٍّ أراها برؤية

وأشهدتُ غيبى إذ بدت فوجدتُنى ... هنالك إياها بِجَلْوةِ خلوتى (١)

وطاح وجودى فى شهودى ، ... وبنت عن وجود شهودى ماحياً غير مثبت

وعانقت ما شاهدت فى محو ... شاهدى بمشهده للصحو من بعد سكرتى

لقد تجلت محبوبته الرمزية فأصبح يراها فى كل موجود ، وحين انكشف الحجاب عن باطنه شهد أن ذاته هى عين ذات المحبوب ، وأن وجوده انمحى فى شهوده حتى صار الله عين الوجود ، وصار وجوده عين العالم .

---

(١) التائية الكبرى لابن الفارض من الديوان

لكن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى [١] لايرى مع هذا أن ابن الفارض قد سقط فى هوى وحدة الوجود ، لأن هذه الوحدة كما يقول (ليست عقلية يثبت فيها العقل الله والعالم شىء واحد ، ولكنها نفسية لا تدوم إلا بقدر ماتدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ماكان عليه الوجود من تكثر مظاهرة وتعددها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه. وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض جمع بين الفناء عن إرادة السوى الذى يقول عنه ابن [٢] القيم أنه فناء الخواص ، وبين الفناء عن شهود السوى وهو مايعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية) . ولكن ماذا نقول فى هذه الأبيات التى تستكمل سابقتها بما ينسق مع اتجاه ابن عربى فى وحدة الوجود ؟

وكل الجهات الست نحوى توجهت ... بما تم من نسك وحجّ وعمرة
لها صلواتى بالمقام أقيمها ... وأشهد فيها أنها لى صلّت
كلانا مصل واحد ساجد ... إلى حقيقته بالجمع فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ، ولم تكن ... صلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة

ومع ذلك فإن استاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى يرى أن الفناء ليس مؤديا إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام بل (هومؤد فقط إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به ، فيتحد به الكل من حيث هو كون كل شىء موجوداً به معدوما بنفسه لا من حيث أن موجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال..[٣]) معنى هذا عند أستاذنا الدكتور حلمى أن الاتحاد عند ابن الفارض نوعان أو مرتبتان : الأولى منها سكر الجمع ، والثانية صحو

---

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض ١٣٦ .
(٢) ابن القيم مدارج السالكين جـ ١ / ٨٣ .
(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض ١٣٦ وما بعدها ١٤٢ — ١٤٣ وانظر التعريفات مادة اتحاد (٣ — ٤).

الجمع ، وابن الفارض فى البداية مع سكر الجمع حيث يرى وجه المحبوب متجليا على صفحة مرآة المظاهر الكونية :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ففى كل مرئى أراها برؤية

ثم ينتقل إلى الحالة الثانية من الظاهر إلى الباطن فيرى أنه ومحبوبه واحد :

وأشهدت عينى إذ بدت فوجدتنى هنالك اياها بجلوة خلوتى

ويظهر كما يقول الدكتور مصطفى حلمى (١) أن للتجلى وجهين أحدهما ظاهر وهو شهود الوحدة فى الكثرة ، والثانى باطن وهو شهود الكثرة فى الوحدة وأكملها فى إدراك الوحدة الثانية الذى يشهد فيه المحب شهودا مباشرا وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب فى المحبوب . ومعنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض ظاهرية ، ولكنها فى الباطن وحدة شهود . إن هذا هو ما فعله وناقشه المستشرق الايطالى الأستاذ نللينو (٢) حين أكد أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق بدليل أن إدراكه للوحدة فى حال الصحو لم يخرج عن كونه إدراكا لها فى حال من الأحوال النفسية التى تتعاقب على نفس السالك ، بالإضافة إلى أن الفانى عن نفسه حال السكر كما كان موقف ومقام ابن الفارض فى بداية وحدته ، فهو لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد (٣). على هذا تكون الوحدة التى يشهدها ابن الفارض فى نهاية اتحاده أو صحو جمعه وحدة شهود لا وجود ، بل إنه فى صحو الجمع صاحب نظرين . نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفى نظره بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة . ولا شك أن مرتبة الجمع بين النظرين أرقى من الجمع الخالص . وقد ناقش نللينو فى دفاعه

---

(١) المصدر السابق للدكتور مصطفى حلمى .

(٢) Revista degli Orientali Vol VII pp 487 — 501

(٣) الكلاباذى : التعرف ص ١٠٠ .

عن شهود ابن الفارض رأى زميله دى ماتيو[١] الذى أكد سقوط ابن الفارض فى تيار وحدةالوجود ، وأنه استعار المذهب من الفتوحات والفصوص وبثه فى تائيته الكبرى . وقد قارن نللينو فى دفاعه عن ابن الفارض إزاء اتهام دى ماتيو .قارن بين ابن‌عربى وابن الفارض فى مسألة نفى التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود أو إثباته ليؤكد بعد ابن الفارض عن اتجاه وحدة الوجود . يقول نللينو إن الفناء عند ابن الفارض هو الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهد والمشاهد لا نفى هذا التكثر والتعدد عن‌حقيقة الوجود . فإن ابن الفارض رجل انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحار التوحيد فغيبت ذاته فى ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد فى الوجود إلا الله وهذا ما يعرف عندهم بالفناء فى التوحيد . أما عند ابن‌عربى فهو إسقاط التكثر والتعدد فى الوجود العينى ، لأن حضرة الجمع استوعبت كل شىء ، وألغت كل تكثر أو تعدد سواء فى الشهود الشخصى أو فى الوجود الحقيقى . ولا شك فى أن هناك فارقاً كما يقول — بين الغيبة عن شىء ؛ وبين نفى هذا الشىء ، فالغيبة عن شهود التكثر غير إلغاء التكثر ، وهذا هو الفرق بين ابن الفارض واستاذه ابن عربى . وإذا كان اسبنوزا[٢] كما سنرى أقرب إلى ابن عربى كان مالبرانش[٣] أقرب إلى ابن الفارض . فإذا تذكرنا اتحاد الحلاج[٤] نجده فى شهوده حلولياً يرى إمكان حلول المحبوب فى المحب دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ؛ وحلت محلها صفات الربوبية ، والحلول هنا لا ينفى الاثنينية بين المحب والحبيب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض فى وحدة شهوده .

---

(١) ibn Al farid ; Lngranan poema 1917. pp 33 - 40

(٢) اسبنوزا ١٦٧٧ .

(٣) مالبرانس ١٧١٥ م وانظر .

Bouillier Hist de la philosophie Carter Tome IIp 67 - 92

وانظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٦٩ — ١٠٠ وانظر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض ٢٤٨ .

(٤) الطواسين تحقيق ماسينيون ٢٣ / نشره ١٩١٣ .

فإن اتحاده ليس تخالا لجسم فى جسم ؛ ولا حلولا لطبيعة الله فى الانسان ، وإنما هو فناء عن شهود ماسوى الله فناء تاماً . لكن هناك من جمع بين مذهبى الحلاج وابن الفارض معاً، وهو ماسنراه بعد قليل لدى جلال الدين الرومى (٦٧٢هـ) الذى يعتبر أصدق وأوضح اتساقا فى مدرسة ابن عربى من ابن الفارض. ولا جديد فى امتداد ابن الفارض مع ابن عربى فى وحدة الأديان . لكن ملاحظتنا على ابن الفارض أنه هنا واضح كل الوضوح عنه فى وحدة الوجود ، وهذا يجعلنا نقف موقف الشك فى أن ابن الفارض كان يدعو إلى وحدة شهود فقط بل كان يدعو أيضا وإلى حد كبير إلى وحدة الوجود بدليل اتساقه الكامل مع نتيجة وحدة الوجود وهى وحدة الأديان . يقول ابن الفارض (١) :

وإن عبد النار المجوس وما انطفت

كما جاء فى الأخبار فى ألف حجة

فما قصدوا غيرى وإن كان قصدهم

سواى وإن لم يظهروا عقد نية

وهو فى اتساقه كامتداديا فى الإرادة أو الحرية الإنسانية . فالذين ضلوا سواء السبيل ولم يهتدوا ليسوا أقل إيمانا من الذين عرفوه . فإذا سألنا ابن الفارض وماقيمة الشرائع والقوانين السماوية فى تكليفها وأحكام جزائها ؟ قال : لكل شىء حكمة ترتبط بالقانون الحتمى الأزلى .

على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت

وهذا ، وأصله لدى ابن عربى نجده لدى الحلاج الذى قال بأن الله شغل بكل دين وكل عقيدة طائفة لا اختيارا منهم ، بل اختياراً عليهم . من هنا كانت الخطيئة فى نظر هذه

(١) التائية الكبرى لابن الفارض ، وانظر الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ١٦٢ — وما بعدها ، وانظر المقارنة ابن عربى النصوص ٢٤٦ — ٢٤٨ طبع ١٣٢١ هـ .

المدارس المنفصلة عصيانا للشرع فقط لا للحقيقة ، أو بمعنى أدق حسب المصطلح الصوفى الفلسفى عصيانا للأمر التكليفى لا المشيئة الإلهية ، ولهذا كان إبليس رائداً للحلاج فى فلسفته ، ولهذا أيضا حكمت مدرسة ابن عربى برد شرف إبليس وفرعون (١) .

ولا جديد أيضاً فى ربط الحب الإلهى عند ابن الفارض بنظريته فى المعرفة التى يقول فيها إنهما حالتان تصطبغان بصبغة واحدة ، وترميان إلى حقيقة واحدة ، وتكشفان عن حقيقة واحدة ، فإذا كان قد أخذ هذا عن ابن عربى ، فالواقع أن فلسفة المحبة وارتباطها بالمعرفة أساسا تجدها لدى الإمام الغزالى الذى وفق فى تقعيدها توفيقا سبق به اسبنوزا (١٦٧٧ م) فى نظريته عن الحب المتولد عن المعرفة الحدسية ، وهى نظرية الغزالى التى تؤكد أنه لاحب إلا بعد معرفة لأن الإنسان لايحب فى الواقع (٢) ما يجهل . ولا حاجة بنا إلى زيادة تفصيل .

خلاصة الموقف مع ابن الفارض أنه متسق مع أستاذه ابن عربى فى صلب المذهب ونتائجه ، ولا عبرة بغموض موقفه فى وحدة الوجود ، فقد وصل إلى نتائجها فى وضوح واتساق .

وقد أدهشنى غاية الدهشة أن فند الدكتور محمد مصطفى (٣) حلمى ماتعصب له — الدكتور أبو العلا (٤) عفيفى حول أصالة وعبقرية ابن عربى فى فلسفته للإنسان الكامل ، وما يتصل بها من فلسفته فى القطبية وأصول المعرفة . فقد رأى الدكتور أبو العلا عفيفى أن

---

(١) ما سينيون مجموعة نصوص .
Encyclopedie de l'Islam P 58 — 59 Vol 4 717 — 718

(٢) الغزالى : إحياء ج ٤ / ٢٠٤ / ٢٠٥ / ٢٧١ / ٢٨١ — ٢٨٢ ج ٣ / ٢٤٣ — ٢٤٤ . وأنظر Spinozn Ethique Proposition
وأنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ / ١٠٨ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ٢٧٣ .

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفى : مجلة كلية الآداب م ٢ / ج ١ ص ٧٠ وما بعدها : نظريات الإسلاميين .

ابن عربي جديد في فلسفته لم يلحقه أحد إطلاقا . وجاء الدكتور مصطفى حلمي ففند هذا الرأى استنادا على جهد أو أصالة ابن الفارض . والواقع أن — المصدر الأساسى للنظرية وأصولها وما تولد عنها هو الحكم العدل كما سنرى . ومن هنا لم يكن ابن عربي السابق غير الملحوق على الاطلاق ، وإن كان صاحب الفضل الأكبر فى الصياغة الجديدة والتخليق الجديد لفلسفة قديمة نجد أصولها المباشرة لدى الشيعة عن الغنوصية الهلينية القديمة والحديثة ممتزجة بالغنوص الشرقى سواء فى نظريات الكلمة أو الإنسان الكامل أو أصول النظريات عامة فى وحدة الوجود .

ونصل الآن سبيلنا مع ابن عربي فى مدرسته لدى أعظم شعرائها الرمزيين جلال الدين الرومى . ونقول أعظم شعرائها الرمزيين ، لأننا لانستطيع أن نضع معـــه وفى صفه ابن الفارض رغم شاعريته وكتاباته الرمزية وتوثيقه لمذهب ابن عربي . والسبب فى ذلك أننا لا نجد فى شعر ابن الفارض رغم رقته حتى عن أستاذه ابن عربي نظاما عقليا مذهبيا ، فهو أقرب إلى الشعر التقريرى ، وآراؤه متناثرة على غير نظام ، ومن هنا لا نستطيع أو نقول على وجه الدقة إن ابن الفارض شاعر رمزى بالمعنى المذهبى لدى أستاذه ابن عربي أو لدى جلال الدين الرومى وإذا كان ابن الفارض قد كتب كتابة رمزية ، فهناك فرق ولا شك بين الكتابة الرمزية والأدب الرمزى نجملها فى أن الكتابة الرمزية هى استعمال الرموز الدينية والتاريخية فى الكتابة الصريحة أو الملموحة ، لكن الأدب الرمزى كما عند ابن عربي ، وكما عند جلال الدين الرومى بالذات على أكمل صورة هو التصوير المعبر عن خلجات النفس الخفية الهامسة وعن ظلال المعانى العميقة ذات الصور المتعددة المتناسقة

جلال الدين الرومى [1] (ت ٦٧٢ هـ — ١٢٧٣ م) من بلخ . ولكنه عاش معظم حياته فى قونية .

---

(١) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام جـ ٤ / ٢٣١ القاهرة ١٩٦١ .

وقد تتلمذ على شمس الدين تبريزى ودرس كل أصول الشعر الفارسى قبله حتى وصل إلى قمة الشعر الفارسى الرمزى الصوفى . وهو صاحب المثنوى الذى قال عنه الجامى صاحب نفحات الأنس أنه القرآن فى اللسان الفارسى ، وقد ترجم إلى معظم اللغات، وكان موضع دراسات مستفيضة إلا فى اللغة العربية لولا بعض الجهود الممتازة التى قدمها أستاذنا العالم المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام (ت ١٩٥٩ م) فى بعض ترجماته وشروحه وتعليقاته. وقد شط الأستاذ نيكلسون [١] شططا كبيرا حين قرن تصوف جلال الدين الرومى بتصوف الغزالى وابن الفارض والحلاج فى تعميمات لا تليق بمثل هذا الباحث الممتاز . ومن العجيب أنه لا يكتفى بقوله العام (وتصوف الحلاج والغزالى وابن الفارض وجلال الدين الرومى تصوف تغلب عليه النزعة الدينية) بل يرى أن جلال الدين الرومى (كالغزالى فى عدم قوله بوحدة الوجود) رغم أنه أصدق القائلين بوحدة الوجود فى مدرسة ابن عربى . وقد كان للرومى مقدمات ذكرناها فى حديثنا عن فريد الدين العطار فى مدرسة الحلاج ، ونضيف أن سنائى الغزنوى ١١٥٠ م كان مقدمة ممتازة لصوير الاتحاد بالذات الإلهية فى ملحمته (حديقة الحديقة) بالإضافة إلى جهد العطار الممتاز فى (منطق الطير) حين عبر الطير الوديان السبعة : البحث والحب والمعرفة والاتصال والاتحاد والضلال وإنكار الذات نحو مليكهم الخفى المستور ، وفى النهاية لم يكونوا سوى مليكهم ، ولم يكن هو غيرهم أو كما يقول :

(. . . راحوا يتلمسون كشف هذا السر ويطلبون حل مشكلة أنا ونحن . . . فجاء الجواب من الحضرة بغير كلام يقول : هذه الحضرة الشبيهة بالشمس هى كالمرآة . كل من دخلها رأى ذاته فيها . . رأى فيها الروح والجسم . الروح والجسم معا [٢] . . (إنه

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ١٥٢ .

(٢) العطار منطق الطير ١٦٠ — ١٧٠ وأنظر مختار نامه ٩٥٩ — ٩٨١ وأنظر التصوف وفريد الدين العطار ٥٦ — ٥٧ وأنظر قصة الحضارة (أول ديورانت ج ٢ م ٤ ج ١٣ / ٣٤٩ ترجمة محمد بدران .

هذا هو ما فلسفه جلال الدين الرومى فى فاتحة المثنوى الاستهلالية الرائعة حقا كشعر صوفى جميل ، حين يقول عن « الناى » الذى يرمز من ورائه إلى الروح بعد انفصالها عن الله :

« أصغ إلى الناى وهو ينوح بصوت شجى على فراق المحبين .... منذ انتزعت من فراش القصب صارت أنا شيدى تشجى البشر وآلام الوجد بادية للعيان ... أريد قلبا مشغفا يذوب أسى ... على ذلك الشقى النواح التائه بعيدا عن هنائه القديم ... مفتشا عن مقره الأزلى ...) .. إن هذا الذى صاغه شعرا هو مانجده مذهبا فى قول الجيلى [١] فى مدرسة ابن عربى : (قال الله تعالى : ونفخت فيه من روحى [٢] ، وليست روحه غيره). فإذا مضينا مع جلال الدين فى تصويره لوحدة الوجود ووحدة الأديان على اتساق مذهبى نجده يقول [٣] (دق إنسان باب الحبيب فناداه صوت من الداخل .. من الطارق فأجابه أنا فناداه الصوت : إن هذه الدار لاتتسع لى ولك . وظل الباب مغلقا فسار المحب إلى الصحراء . ثم عاد بعد عام ودق الباب مرة أخرى وسأله الصوت كما سأله من قبل من الطارق فأجاب المحب أنه أنت نفسك ففتح له الباب ..) . أوليست هذه الفقرة الأولى من النص ترجمة دقيقة لما روى من شعر نسب إلى الحلاج يقول فيه :

قال لى المحبـــوب لما زرته ... من ببابى قلت بالباب أنا

قال لى أنـكرت توحيد الهوى ... عنـــدما فرقت فيه بيننا

ومضى عام فلما جئتـــه ... أطرق الباب عليه موهنا

قال لى من أنت .. قلت انظر فما ثم بالباب سوى أنت هنـا

---

(١) الجيلى : الإنسان الكامل ج ١/ ٧٥ ، ج ٢ / ٨٢ .
(٢) آية ٢٩ من سورة الحجر (١٥) .
(٣) المثنوى ج ١ / ٥٠ — ٦٠ .

قال لى أدركت توحيد الهوى   وعرفت الحب فادخل يا أنا.. (١)

فإذا عدنا إلى النص لدى جلال الدين نجده يقول (.... ونظرت حولى أبحث عنه لم أجده على الصليب . وذهبت إلى الهيـكل . هيـكل الأوثان ، و إلى المعبد القديم فلم أشاهد فيهما أثرا ، ثم وجهت بحثى نحو الـكعبة ولـكننى لم أجده . ثم تفقدت قلبى وفيه وجدته ولم يكن يوجد فى مـكان سواه ..... خلعت الأثنينية ورأيت العالمين واحداً) .. ويمضى بنا جلال الدين الرومى فيصرح بالتناسخ فى صورة شعرية فى قوله (إن كل صورة نراها لها أصل فى العالم اللامكانى ، فإذا انعدمت الصورة فليس ذلك بذى خطر ، لأن أصلها باق مخلد . مامن شـكل جميل رأيته أو قول حـكيم سمعته فلا يحزنك أنه قد فنى ، لأنه فى الواقع لم يفن . فمادام النبع فياضا فإن الأنهار تجرى منه ، فاطرد هذا الغم من قلبك ، وعب من النهر ، ولا تظنن أن الماء سيفرغ فمعينه لاينضب . ولقد وضع أمامك من ساعة مجيئك إلى عالم الخلق سلم لتفر عليه منه . لقد كنت فى أول الأمر جماداً ، ثم استحلت بعدئذ نباتا ، ثم صرت حيوانا ، فـكيف يخفى عليك هـذا ؟ ثم جعلت بعدئذ إنسانا ذا علم وعقل ودين ، فإذا ما واصلت رحلتك بعد الآن صرت بلا ريب ملاكا ... وانتقل مرة أخرى من طبقة الملائـكة ، وادخل ذلك البحر الضخم حتى تصبح نقطتك بحراً . . دع عنك هذا الابن .. وقل الواحد على الدوام بكل قلبك) . من هذا النص الذى يقعد فيه جلال الدين وحدة الوجود ووحدة المعتقدات والأديان نرى أيضاً أثر الاشراقية فى نظرة التناسخ . فإذا سقنا مثالا آخر من شعره نجده أوضح فى

---

(١) أخبار الحلاج ٥٠ المصدر السابق فى باب الحلاج وانظاره وأنظر النفرى ٢٢ — ٣٤ .

ملاحظة : من أتباع جلال الدين الرومى البـكتاشيه (الآن) ولهم صلة بالإنـكشارية وهم يتفقون مع القزلباش فى شرقى آسيا الصغرى ، ومؤلهى الإمام على . رائدهم المباشر الحاج بكتاش ت ٧٣٨ هـ . ولدى البـكتاشيه عناصر غريبة أقرب إلى الماسونية القديمة والحديثة ففيها عناصر نصرانية ويهودية ولا أدرية ووثنية وفى طقوسهم ألوان مسيحية فعندهم العشاء الربانى يوزعون فيه النبيذ والخبز القدد والجبن ، ويؤمنون بالتثليث على نسق شيعى (الله ، ومحمد ، وعلى) ويعتقدون أيضا فى التناسخ . أنظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ / ٣٧ — ٤٠ .

بيانه رغم إطلاقيته التي تؤكد اتساقه في الوقت نفسه : (ياعجبا . . أنا عند نفسي مجهول فبالله ماذا أفعل الآن لا أعظم الصليب ولا الهلال ، ولست مجوسياً ولا يهودياً ولا أحد في الشرق أو في الغرب ، ولا في البر أو في البحـــر لي داراً . وليس بيني وبين الجنة أو الملائكة أي نسب . . لست مصنوعاً من النار ولا من الزبد ، ولم يسو خلقي من التراب . . . ولا من قطـــرات الندى . . . لم أولد في الصين بعيداً ، ولا في سقسين قريباً . . . ماربيت في الهند حيث الأنهار الخمسة ، ولا في العراق أو خرسان ، ولا أقيم في هذه الأرض أو تلك ولا أدخل في النار أو الجنة ولم أهبط من (عدن) حيث رضوان . . ولا أنتسب إلى آدم . . .) من أين جاء إذن روح جلال الدين الرومي بعد هذه الأسئلة إنه يقول لنا الجواب . . . فلقد جاء . . (من مكان من وراء المكان . حيث لا ظل للطارق أو السالكين . . تنزهت روحي واشتعلت فعشقت في روح محبوبي الواحد من جديد . . إن يكن في الدنيا محب فأنا ذلك الحب . . إن يكن في الدنيا مؤمن أو كافر فأنا هو . . أنا السحاب وأنت الغيث . . ولكن أنا الذي أمطرت في المروج . . أنا ثمالة الكأس والساقي . . أنا المغني والرباب واللحن . أنا القنديل والمحبوب أنا الشراب ونشوة المخمور . . أنا الثنتان وسبعون فرقة ومذهباً في الدنيا وهي ليست غيري . . . أنا الأرض والهواء والنار والماء أنا الجسد والروح . أنا الحق والباطل والخير والشر . . بل أنا دون ريب نار جهنم بألسنتها الملتهبة . بل أنا الفردوس وعدن ومافيهما من الحور العين . . بل أنا الأرض والسماوات بكل ماحوت من إنس وجن وملائكة [١]) . هل بقي شيء لم يكنه جلال الدين ؟ إنه يؤكد حقيقة المذهب في وضوح سافر لا لبس فيه ولا غموض ولا خوف ، ولعله أوضح من أستاذه ابن عربي ، بل هو في الواقـــع أوضح مدرسة ابن عربي لأن المدرسة جميعها عاشت في أفق غريب تصوب إليه سهام الدين من

---

(١) المثنوي المصدر السابق وأنظر قصائد مختاره شمس تبريزي ٣٣٢ — ٣٤٠ وأنظر نيكلسون : صوفية الإسلام ١٥٠ .

كل جانب ، والعكس كان أفق جلال الدين ... من هنا تنفس جلال الدين الرومى شعره على سجية مذهبه إن صح هذا التعبير ، وأكد أن دائرة وحدة الوجود اللانهائية تلك حطم أقفال قيود عقولها العشرة شهاب الدين السهروردى قبل ابن عربى — أكد أن دائرة وحدة الوجود يجب أن تستوعب صورتى المعبود الداخلية والخارجية ، ولا يكفى أن ننتقل من صفة التعدد الظاهرية إلى صفة الواحدية ، بل يجب أن نصعد فوق ذلك بأن تكون مع الله وفيه به . وإذن فالله ليس مكانه ساحات المسجد أو المعبد ، وإنما مثواه القلب . و إذن فلا مكان للتمايز بين العقائد ، ولا ضلال مع الوثنيات أو السماويات ، الكل أمام عقيدة وهوى القلب سواء ، ولن يضل من اتخذ إلهه هواه ، فالهوى من أسماء الله كما يقول ابن عربى فى مدرسته . لكن [1] جلال الدين الرومى يثير أعظم دهشتنا فى تناقضه العجيب بين إيمانه بالجبر أساسا ثم قوله بالاختيار . إنه فى البداية يحدثنا عن سر التناقض ، ولعله يعطينا مفتاح التسامح لنبرر موقفه فهو يقول إن ما هو متناقض إنما هو انسجام غير مفهوم ، ثم يعود فيشن حربا عنيفة ضد شهوات النفس ويصفها بجهنم ذات الأبواب السبعة ، ثم يؤكد من جديد أن الشر فى ذاته عدم محض أو نقص فى الوجود فيمضى مع الركب الأفلوطينى [2] لكنه بينما يرى أن الشر لا حقيقة له بالنسبة إلى الله يعود ليتناقض فى توكيده أن للشر وجوداً حقيقيا خالصا بالنسبة للانسان المخلوق ، ويقول (إذا لم تر الشيطان فانظر إلى نفسك [3]) فكيف يتفق أو يتسق مذهبه الجبرى فى وحدة الوجود بين أن الخلق وجه الحق وأن الشر البعيد عن خلق الله له ، هو من صنع النفس ، وأن للشر وجوده الحقيقى بالنسبة للنفس التى هى الشيطان لا بالنسبة إلى الله ؟ إن جلال الدين الرومى [4] فى الواقع لا يعود بنا إلى العقل.

---

(١) المثنوى هونفيلد ط ٢ / ١٨٩٨ المقدمة ز ١ — ٥) وأنظر مختارات شمس تبريز ص ١٢١ .

(٢و٣) مختارات شمس تبريز ١٢١ .

(٤) مقدمة هونفيلد المثنوى ط ٢ / ١٨٩٨ وأنظر مختارات شمس تبريز ١٢١ وأنظر نيكلسون فى التصوف الإسلامى ١١٥ ترجمة الدكتور عفيفى .

و يلجأ بنا إلى ساحة الذوق فيقول : إن الشيء الذى ندركه بالذوق واحداً ندركه بالعقل اثنين، وكل شيء له ضد يتميز به ويظهر ، عدا الله الذى لا ضد له لأن وجوده شامل لكل شيء ، ولهذا بطن وجوده وخفى . أما الشر فى نظر العقل فهو شرط لا غنى عنه لوجود الخير كالنور الذى خلق من الظلمة ، وهو هنا يختلف عن السهروردى فى مذهب النور الغاسق ، ومن هنا كان الشر فى ذوق جلال الدين أمرا إيجابيا ، وكانت لله حكمة فى إيجاده . وعلى هذا فالشر الذى ننعته بالشر ليس شرا وإنما هو خير بهذا الاعتبار . من هنا يعتبر جلال الدين الإنسان حرا رغم إيمانه أساسا بالجبرية ، وهو يفسر الحرية بأنها حرية العبد الذى أحب ربه ففنيت إرادته فى إرادة ربه ، وهنا يصل بنا جلال الدين إلى إزالة التمايز على الإطلاق بين الجبر والاختيار فيعود متسقا مع مذهبه (وفى هذا الفناء ينمحى الفرق بين الجبر والاختيار) (أنا لا أطيق استعمال الجبر فى الحب ، فالذى لا يعرف الحب هو الذى تقيده أغلال الجبر ، وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر . . هو ضوء القمر ، لا ظلمة السحاب[1] . . .) .

إن مسرى جلال الدين الرومى يثبت وجوده واضحا حتى فى العبارات الشعرية الرمزية التى تصف انبثاق الكائن الواحد من كل مرتبة من مراتب الوجود ، على صورة تبدلات تهبط إلى العالم المادى وتنتقل من مملكة الجماد متناسخة أو متطورة ، إلى مملكة النبات ، ثم إلى مملكة الحيوان حتى الإنسان ، لتصعد بالمكابدة والمعاناة كعقوبة تستحق نفسه من أجلها التطهير ، لتصعد وتعلو إلى مقر الملائكة ، وتمضى حتى تصل إلى خاتمة المطاف كرجعة الناى إلى قصبته ، لتتحد بالأزلى السرمدى التى كانت مرآته ، مدركة أن كل تجاربها فى الانفصال (هى من قبيل المادة التى تصنع منها أضغاث أحلام[2]) .

---

(١) مقدمة هونفيلد للمثنوى ط ٢ / ١٨٨٩ وأنظر شمس تبريز ١٢١ — وأنظر نيكلسون فى التصوف الإسلامى ١٥٥ ترجمة الدكتور عفيفى .

(٢) المصادر السابقة لهونفيلد وشمس تبريز ونيكلسون .

(.... فى البدء ظهر بمملكة الجماد .. وعاش كذلك سنين غير ذاكر أصله الذى كان .. ثم سار قدما إلى الوجود الحيوانى ... وللمرة الثانية لم يعد يذكر .... لم يعد يذكر قط حياة النبات الأولى إلا عندما تهفو إليها نفسه فى موسم الأزهار الجميلة ... كما يهفو الرضيع إلى الثدى ولا يدرى السبب ... ورفعه الخالق الحكيم إلى مرتبة البشر من مرتبة الحيوان.. هكذا صار يتقدم من مملكة إلى أخرى، وصار مدركا ذكيا أريبا كما هو الآن .. ولم يعد فى مخيلته ما يذكره بالماضى ، فهو من ذاته الحالية يخرج ويتبدل ... إن الله لن يتركه فى غفلته .. وإن هو استسلم للنوم . حتى إذا أفاق — صار يضحك حين يتذكر الأحلام المزعجة التى مرت به فى سباته . . فكيف استطاع نسيان حالة الوجد التى ركبته ، وكيف أنه لم يدرك أن تلك الأحزان والآلام والأوهام الباطلة كانت كلها من تأثير ذلك السبات .. لذلك بدا هذا العالم أزليا ، وإن لم يكن غير حلم نائم . . نائم مايلبث حين ينبلج فجر اليوم الموعود أن يتخلص من الخيالات السوداء التى استهوته ويطرح جانبا أحزانه الزائلة وهو مفتر الثغر لدن يرى بيته السرمدى ...) . فإذا انتقلنا معه إلى صورة مماثلة غير هذه الصورة الشعرية المهموسة نجده يقول(١) :

يتخذ هذا المحبوب فى كل حين ثوبا جديدا ..

آونة فتى أمرد ، وآونة رجلا مكتملا ...

وهو حينا غائص وسط حمأة الصلصال ..

والروح غائصة كالغواص فى البحر ....

ينتصب توامن أعماق الحمأة التى صاغته وأنضجته فيتبدى فى العالم ...

يصير « نوحا » يمتلىء العالم طوفانا بعد دعوته حينما يمتطى سفينته .

ثم يصير إبراهيم / يتبدى وسط النيران التى تنقلب بردا وسلاما / ثم يصير عيسى

---

(١) نيكلسون صوفية الإسلام ١٤٣ — ١٤٤ .

يرفع إلى السماء فيقدس الله .. حتى يتبدى آخرا فى صورة عربى . ولكن من هذا الحوّل ؟ وما حقيقة التحول ؟) إن جلال الدين الرومى الذى يتساءل يتجه فى جوابه اتجاها شيعيا واضحا سنجد أصوله فى كلامنا بعد قليل عن الحقيقة المحمدية وأصولها وتطوراتها فى مدرسة ابن عربى وخاصة مع الجيلى . . يقول جلال الدين الرومى فى شيعية واضحة :

من هذا الحوّل ، وما حقيقة هذا التحول؟ ...

لقد صار ضياء القلوب المحبوب مهندا فى يد علىّ .

وأضحى هذا المهند البتار سيف زمانه . . . .

لا — بل هو الذى تبدى فى ثياب البشر فصاح « أنا الحق » .

وهنا يصل بنا جلال الدين إلى الحلاج فيؤكد أنه هو ، كما يؤكد أن الذى صلب ليس الحلاج .. تماماً كالسيد المسيح عليه السلام — الذى شبه لهم

(وهذا الذى رفع على المشنقة ليس هو المنصور

وإن ظن الحمقى أنه المنصور) ....

إنه هو الذى جاء وهو الذى ذهب وهو الذى يأتى فى كل جيل ......[1])

لقد جمع فأوعى جلال الدين الرومى ، وتنفس بحرية كاملة فى مذاهب الحلاج والسهروردى وابن عربى ، وأصول هذه المذاهب امتد فيها على طمأنينة وثقة . يبين ويحقق التأله ، ويوضح كيف صار مع الاتحاد شيئاً واحداً ، ويصهر النقيضين الله والإنسان فى

---

(١) هونفيلد المثنوى المقدمة وانظر شمس تبريزى ١٢١ ونيكلسون فى التصوف الإسلامى ٩٥ وصوفية الإسلام ١٢٣ — ١٤٤ .

بوثقة الاتحاد ، ويبين أنه مادام الفيض هو الأساس فلا انفصال ، وإذا كان هناك انفصال في عالمنا الأرضى فهو انفصال ظاهرى فى الوجه الآخر ، لأن هذا الانفصال يرتبط بالوجه أو بالظل الفانى ، أو بالظل الذى لا بد أن يعود لأصله . ولا بد كما تقول مدرسة ابن عربى من ارتباط الوجه الفانى بالدائم . وإذا كان الحلاج قد فسر قوله أنا الحق بأنه حق فقط (بل أنا حق ففرق بيننا [١]) ، فقد استكملت مدرسة ابن عربى النقص فقالت أنا الحق بدون نقص ، لأن الوجه الآخر مجرد ظل ، فالخلق هو الحق ، وهما وجهان لحقيقة واحدة لا طبيعتان منفصلتان .

ونقول لا بد لنا من أن نتوقف قليلا لحظات قبل أن نمضى مع مدرسة ابن عربى لنذكر أن مذهب وحدة الوجود كان يعمل عمله فى الفلسفة المسيحية قبل ابن عربى بحوالى قرن تقريباً . ذلك حين أكد أستاذ اللاهوت فى باريس أمورى (ت ١٢٠٧ م) أن الموجود الأوحد يعلن مظاهر ذاته وهذا معنى الخلق ، وأن الموجودات ترجع إليه والرجوع تأليه) [٢] . وقد امتدت لهذه المدرسة آراء تقول بعده إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات تتجسد جميعا ، وكل إنسان فهو عضو آلهى كالمسيح ، وجميع آيات الكتب المقدسة فى الألوهية تنطبق على كل واحد منا ، وتقول : لما كان الإنسان عضوا إلهيا فوق الخطيئة ولما كان كل فعل إنسانى صادر عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر وهو نفس الاتجاه الذى مضى على دربه ابن عربى . وقد امتدت تيارات المذهب فى الفلسفة المسيحية المعاصرة لابن عربى ت ١٢٤٠ م أو قبيل ولادته بقليل ، فظهر دافيد دى دينان برأى جديد فى وحدة الوجود مضمونه حجة منطقية بحتة تقول (لكى يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاصل أو فارق ، وليس هناك جنس

(١) الحلاج : — الطواسين ١٨٤ p 184

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ، ص (٣٢٣) أيضا وانظر تاريخ الفلسفة الحديثة للمؤلف ١١٦ — ١١٧ وللمقارنة انظر ابن عربى ، الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ / ١٣٢٩ هـ والفصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هـ

مشترك بين المادة والروح ،فليس هناك شيء يفصل بينهما،فهما إذن واحد بالماهية : واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح [١]) :

هنا وقف المجمع الكنسى عام ١٢١٠ م بباريس وقفة مشهورة ضد هذا الاتجاه ، بينما كان التياران فى المسيحية والإسلام يمضيان معا حتى ظهر القديس توما الأكوينى (ت ١٢٧٤ م) فى الأفق المسيحى ليهدم نظرية وحدة الوجود فى أساسها الفيضى . كما ظهر بعده بحوالى نصف قرن فى الأفق الإسلامى ابن تيميه ت ٧٢٨ هـ الموافق ١٣٢٩ م) ليقود حملة ممتازة حقا ضد تيار وحدة الوجود ووحدة الأديان والقطبية الشيعية الصوفية. ورغم هذا الاتجاه المضاد السليم من القديس الأكوينى والإمام ابن تيميه ، فقد مضى الاتجاه المنحرف فى الأفق المسيحى والإسلامى معا حتى ظهرت ثماره لدى الجيلى (٨٠٥ هـ) فى الأفق الإسلامى ، ولدى إيكهارت (ت ١٣٢٧ م) حتى أسبنوزا ١٦٧٧ م فى الأفق المسيحى [٢] . والواقع أن أثر مدرسة ابن عربى كان له أثر فى الأفق المسيحى مما أدى إلى إخصاب نظرية وحدة الوجود فى أفق الفلسفة الحديثة كما سنرى على التفصيل لدى الباب الخامس . ونعود الآن إلى أمتداد مدرســـة ابن عربى .

مدرسه ابن عربى لدى ابن سبعين والششترى (ابن سبعين ٦٦٧ هـ الششترى ٦٦٨ هـ .

فى الوقت الذى كانت حضارة المسلمين وثقافتهم الأصيلة تمضى منهزمة أمام التيارات الصليبية التترية البربرية فى أسبانيا والغرب ــ كان هناك كتابان جديدان خطيران هما

(١و٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ص ، ٢٢٣ أيضا وأنظر تاريخ الفلسفة الحديثة للمؤلف ١١٦ — ١١٧ للمقارنه انظر ابن عربى ، الفتوحات ٢٠٧ / ١٣٢٩/٦٠٤ هـ والفصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هو وأنظر أيضا للمقارنة :

Clifford Barrett : philosophy. ch vi p 99 — 112 New York 1936 .

مخاريق الأنبياء أوحيل المتنبئين ، ونقض الأديان أو (فى النبوات[١]) . هذان الكتابان ظهرا كثمرة مرجوة للتيارات المنحرفة فى الأفق الباطنى الشيعى الفلسفى الصوفى . كان المضمون الخبيث لهما مائدة خصبة امتدت فى المشرق والمغرب ، حتى كانت مجال المناقشات التى ظهرت بين فردريك الثانى وابن سبعين الأندلسى . فإذا ذكرنا ما يقوله الفيلسوف المعاصر برتراند راسل [٢] من أن فردريك الثانى نسب إليه أنه مؤلف الكتاب الذى عنوانه المخادعون الثلاثة De Tribuiopostorilus والمخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح ومحمد — إذا ذكرنا هذا وجدنا صلة نسب ممتازة بين هذا وبين كتابى مخاريق الأنبياء ، ونقض الأديان فى مدرسة ابن سبعين أو على الأرض الثقافية لابن سبعين .

ولكن من هو فردريك الثانى أولا لنعرف تلك الأسطورة الضخمة التى دارت حول رسائل ابن سبعين إليه ومكانة ابن سبعين إزاء ذلك ؟

يقول المستشرق الإيطالى الأستاذ الدكتور اومبر تورتزيتانو [٣] (من الخير أن نشير إلى تلك الفترة التى التقى فيها بصقلية العنصر الإسلامى والعنصر الغربى فى شخص واحد هو فردريك الثانى الألمانى الذى امتلك صقلية بعد النورمانديين وأظهر كثيراً من التسامح إزاء التراث الإسلامى بالجزيرة ، ولكنه نزل فى الوقت نفسه على المقتضيات السياسية فأخلى صقلية من المسلمين) . (وكان هذا الملك غريباً فى حياته الشرقية التى حشد بها

---

(١) Encyc . de L'Islam. Razi 1136 iv By Kraus .
دائرة المعارف الإسلام المادة الرازى (أبو حاتم الرازى ت ٣٣٠ هـ) وانظر البيرونى رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى ص ١٣ ، وأعلام النبوة ٤٢ وانظر البغدادى الفرق ص ٢٤١ ، والدكتور إبراهيم مدكور ١٠٣ — ١٠٥ فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دى بور تاريخ الفلسفة فى الاسلام ط ٣ / ٣٠٥ — ٣٠٦ .

(٢) برتراندراسل : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ / ٢٢١ — ٢٢١ .

(٣) الدكتور أومبر تورتزيتانو : المسلمون فى صقلية ص ٢٦ وأنظر مجلة المجلة عدد ٣٢ ص ٦٥ — ٦٨ نقلا عن كتابة (المسلمون فى صقلية) دار الكتب ح ١٦٤٥١ (مطبوع) .

قصره وشغل بها نفسه ومن حوله بعد أن صار امبراطوراً عام (١٢١٢م) بمساعدة وصيه البابا إنوسنت الثالث . وقد أجاد فردريك ست لغات منها العربية ونظم الشعر وتعلم الفلسفة والفلك والرياضات، كما اشتهر بالتصوف والتشكك فى آن واحد مع الجرأة والثورة على القديم فى جميع مناهجه وآرائه) . (وقد بدأ عهده بحملة صليبية ضد المسلمين فى مصر وأقسم فى حماس الشباب أن يرضى البابوية التى أعانته على الوصول إلى العرش . ومضى بالحملة الصليبية المعروفة باسم الحملة الخامسة التى استولت على دمياط عام ١٢١٩ م — وأقامت بها سنتين استعداداً للزحف على القاهرة ، ووعد فردريك بإرسال الحملة الكبرى بقيادته هو، وأرسل نجدة ولكنه لم يحضر معها وهزمت واستسلمت للسلطان محمد الكامل عام ١٢٢١م . وعلى أثرها فكر فى الصلح وأعلن ذلك حتى سخطت عليه البابوية وخاصة بعد مضيه فى طريق المصالحة حيث قابل عند عكا رسل الملك الكامل على معاهدة تمت بتسليم فردريك مدينة بيت المقدس. المهم أن فردريك كان يؤمن ويدعو إلى عدم التعصب، ولكنه جمع إلى ذلك الإيمان بالتنجيم والإذعان لمشورات الكهان والعرافين والعجز عن التمييز بين الأسئلة التى تؤدى ، والتى لا تؤدى إلى إجابات غير دقيقة ، وقد شغل نفسه طويلا فيما شغلها بالسؤال عن عدد الجهنمات وما الأرواح التى تسكنها ، وما أسماؤها ، وأين توجد جهنم ؟ وأين الجنة ؟ وهل تعرف روح الإنسان روحاً أخرى فى الحياة الآخرة ، وهل يمكن أن تعود الروح إلى الحياة الدنيا وتظهر لأحد من الناس ، ومثل هذا المدخل من الأسئلة هو الذى أدى إلى تلك المراسلات التى دارت بينه وبين ابن سبعين الأندلسى (١)). وقد تضخمت هذه الحكاية تضخماً أسطورياً جعل من ابن سبعين فيلسوف الفلاسفة ومن فردريك ملك الملوك وأعلم الملوك . والواقع كما سنرى أن شكلها الملكى الخارجى بين ملك وعالم متصوف هو الذى أعطاها هذه الضخامة ، وخاصة أن ابن سبعين قد كان على إحساس بالزهو فى الكتابة إلى فردريك عن أسئلته التى وجهها إلى علماء الشرق

(١) الدكتور محمد مصطفى زيادة ابن سبعين وفردريك الثانى : مجلة رسالة الإسلام السنة الثانية ص ٣٩٠ والثالثة ص ٤٠ .

والمغرب ـ أقول إن ابن سبعين وهو فى زهوه أخذ ينقل آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين مستعرضاً معلوماته التى أخذها عن المدرسة المشائية فى اليونان وفى الإسلام وفى مدرسة ابن عربى ، ثم قعدها فى خلاصة المذهب القائل إن الله حقيقة الأشياء كلها . وقد تحدثت بعض المراجع [(١)] أن ابن سبعين فيه من المذهب العقلى الكثير . فإذا عرفنا أن ابن سبعين كان يأخذ آراء ابن رشد مباشرة فيصوغها فى مذهبه هو دون أية إشارة إلى صاحبها أدركنا سر الثناء على مذهبه العقلى . أو كما يقول إرنست [(٢)] مؤرخ ابن رشد : (إن كثير الشك القائل بوحدة الوجود : ابن سبعين كان يأخذ من ابن رشد مباشرة ، وكان إذا ماتناول عين المسائل لم يذكر ابن رشد قط) . ولكن من هو ابن سبعين حتى نصل معه ومع بيئته النفسية والفلسفية إلى حقيقته فى مدرسة ابن عربى وفى نفسه ! يقول المقرى [(٣)] فى نفح الطيب (ومنهم الفقيه الجليل العارف النبيل الفصيح البارع : أبو محمد عبدالحق ابن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن سبعين المكى المرسى الأندلسى ، ويلقب من الألقاب المشرقية بقطب الدين . قال الشيخ المؤرخ ابن عبد الملك : درس العربية والآداب بالأندلس ، ثم انتقل إلى سبتة ، وانتحل التصوف ، وعكف برهة على مطالعة كتبه والتكلم على معانيها فمالت إليه العامة . ثم رحل إلى المشرق وحج حججاً ، وشاع ذكره ، وعظم صيته ، وكثر أشياعه ، . وصنف أوضاعاً كثيرة تلقوها منه ونقلوها عنه ، وكان يرمى بأمور الله تعالى أعلم بها وبحقيقتها . .) (وقال غير واحد إن أغراض الناس فيه متباينة بعيدة عن الاحتمال ، فمنهم المدقق المفكر ، ومنهم المقلد المعظم الموقر ، وحصل بهذين الطرفين من الشهرة والاعتقاد والنفرة والانتقاد مالم يقع لغيره ، والله تعالى أعلم بحقيقة

---

(١) المقرى : نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر ميرن
Mehren : Journal Asiatique. p 145 .

(٢) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص / ٥٥ .

(٣) المقرى : نفح الطيب ج ٧ : ١٨٨ — ٢١٢ .

أمره) . ويقول شمس (١) الدين الذهبي : كان من زهاد الفلاسفة ومن القائلين بوحدة الوجود . له تصانيف وأتباع يقدمهم يوم القيامة . وقد نقموا منه أنه كان ينال من أبي المعالى إمام الحرمين ويذمه ذما شنيعاً ، وكذا كان يحط من قدر الإمام الغزالى حتى إنه قال فى شأنه : إدراكه فى العلوم أضعف من خيط العنكبوت ، وهذا تحامل على حجة الإسلام لا يقره عليه حق ولا عدل) .

ونقول بالنسبة لما رواه المقرى عن حيرة الناس فى أمر ابن سبعين ، وفيما رواه أيضاً عن الذهبي إن الناس نقموا منه لهجومه على الجوينى والغزالى — نقول لعل هذا هو الذى دعا (٢) دى بور إلى وصف ابن سبعين بالزهو كما دعا بالانثيا العالم الأسبانى إلى وصفه بالتظاهر بالعلم فى أسلوبه ، وضيق النظر ، بالإضافة إلى زهوه بنقل آراء القدماء والمحدثين وهو يظن أنها لم تخطر على بال فردريك الثانى) وقد ذكر (٣) المقرى فى رواية عن بعض تلاميذه أن ابن سبعين كتب (بد العارف وهو ابن خمس عشرة سنة ، وأنه أعطى الأمر المشهور من خرق العوائد فى ظهور الطعام والشراب والسمن والتمر وأخذ الدراهم من الكون) . ويقول ابن شاكر الكتبي (٤) (كان صوفيا على قواعد الفلاسفة ، وله كلام كثير فى العرفان ، وله اتباع ومريدون يعرفون بالسبعينية . قال ابن دقيق العيد فى رواية للذهبي : جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته ، واشتهر إنه قال لقد تحجر ابن آمنة واسعا بقوله لا نبى بعدى . . قال الذهبي إن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به عن الإسلام . مع أنه

---

(١) المصدر السابق للمقرى ج ٧ / ١٨٨ — ١٢١ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٠٥ — ٣٠٦ ط ٣ / ١٩٥٤ ظر ا ز تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٩ .

(٣) نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ .

(٤) ابن شاكر الكتبى ت ٧٦٤ هـ فوات الوفيات ٥١٦ — وأنظر أيضا كثير البداية والنهاية ١٣ / ٢٦١ وشذرات الذهب ٥ / ٣٢٩ وأنظر البستانى دائرة المعارف ١٩٦٠م ٣ص١٦٢ .

هذا الكلام هو أخف وأهون من قوله فى رب العالمين : إنه حقيقة الموجودات) وروى البستانى (١) أن الشيخ صفى الدين الهندى فى نقل الكتبى أن ابن سبعين نفى من المغرب بسبب قوله لقد تحجر ابن آمنة . ويقول المقرى (٢) (ولما توفرت دواعى النقد عليه من الفقهاء كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعاريض ؛ وفليت موضوعاته وتعاورته الوحشة وجرت بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب خطوب يطول ذكرها).
ولا شك أن موقف ابن سبعين النفسى كان سيئا للغاية فانتحر بقطع شريان يده حتى مات عام ٦٦٧ هـ وقيل عام ٦٦٨ هـ ، وقيل ٦٦٩ هـ (٣) . وتؤكد المراجع (٤) أن من تصانيفه: بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف ، والحروف الوضعية فى الصور الفلكية ، وحزب الفتح ، والنور ، والتجلى الرحمانية بالرحمة فى عالم الظهور ، وحزب الفرح، والاستخلاص بسر حقيقة كلمة الإخلاص ، ورسالة العهد، وشرح سفر إدريس عليه السلام ، الفتح المشترك ، وكتاب الإحاطة ، وكنز المغرمين فى الحروف والأوفاق وما لابد للعارف منه ، ولمحة الحروف . وفى المخطوط (٥) الكبير الذى كتب بخط مغربى أشتات مختلفة من رسائله وآرائه التى تضمنت أصول كثير من هذه المؤلفات.
هذا غير الرسائل الصقلية التى دارت بينه وبين فردريك ، وهى التى تعطينا الكثير عن ابن سبعين أيضا . وقد اهتم بابن سبعين الأستاذ أمارى (٦) فكتب عن رسائله بحثا فى المجلة الأسيوية عام ١٨٥٣ كما اهتم به على أساس بحث الأستاذ أمارى أستاذ آخر هو

---

(١) البستانى : دائرة المعارف م ٣ / ١٦٢ .

(٢) المقرى نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ .

(٣) ذكر المقرى أن وفاته ٦٦٧ هـ ، وذكر دى بور أن تاريخ وفاته ٦٦٨ هـ وذكرت المراجع الأخرى أنها ٦٦٩ هـ (أنظر تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٦ — ٣٩٠ ، وهدية العارفين م ١ إستانبول ١٩٥٥ ص ٥٤٠ وأنظر كارادى فو مفكرو الإسلام .

(٤) أنظر هدية العارفين م ١ ص ٥٠٤ وإسماعيل باشا البغدادى .

(٥) المخطوط رقم ١٤٩ تصوف تيمور دار الكتب المصرية :

(٦) Amari : J. Asiaitique ; 1853 p 240 — 274.

« ميرن »(١) فكتب فى نفس المجلة عام ١٨٧٩ بحثا آخر . وقد لاحظت أن المستشرقين الكبيرين اعتمدا على نصوص وأنباء المقرى وغيره من المؤرخين العرب فقهاء وعلماء ومحدثين . وآخر البحوث التى قدمت عن ابن سبعين كانت للأستاذ ماسينيون (٢) وهو بحث ترجم فيه بعض نصوص من بد العارف والرسائل الصقلية . وقد أكد فيه ماسينيون أن ابن سبعين يملك روحا نقدية فى الفلسفة الإسلامية حددها فى تحليله لشخصيات الفارابى وابن سينا وابن رشد والغزالى . وسنرى مدى غلو ماسينيون فى هذا الذى سنجده تعصباً وتعسفا لا روحا نقدية عالية لدى ابن سبعين . ولعل أول بحث كتب باللغة العربية وهو آخر البحوث حتى الآن . هو ما قدمه الدكتور أبو الوفا التفتازانى ، وقد قدمه لنيل الدكتوراة فى جامعة القاهرة ولم يطبع للآن : وقد عدت إلى ما كتبه « أمارى » الذى اعتمد عليه « مورن » فلاحظت أن أمارى Amari قد أخطأ (٣) حين قال إن ابن سبعين فى ردوده كان يعبر عن عقائد بلاده الأندلسية . والواقع أنه كان يعبر عن كثير من آرائه الشخصية ، وبعض من يدينون معه بمذهب ابن عربى المتأثر بالرشدية الجامع لأمشاج الأرسطية والأفلوطنية والمشائية اليونانية والإسلامية . فى ترجمة أمارى ما يحدثنا أن ابن سبعين نشأ فى عائلة نبيلة أصولها الأولى شجرة الإمام على ، وأنه فيما تروى المراجع العربية قطب الدين والنجم الوضىء . وذكر أمارى أن له بد العارف وقد ترجمها بأنها بد المعارف Separationdes Connaissance وذكر أنه كتبها وعمره خمس وعشرون سنة كما روى بعض مريدى ابن سبعين فيما رواه المقرى(٤) ، وذكر أمارى أن هذه الأسئلة الصقلية أرسلت بواسطة العلماء الإيطاليين فى روما تبكيتا للمسلمين ، وأن ابن سبعين أصر فى عناد العبقرى على الرد عليها بإيمان . كما

---

(١) Mehren ; J. Asiarique : 1879 T XVII

(٢) Massignon : ibn Sablin ; 1828 p 123—130

(٣) أمارى ت ١٨٨٩ م : Amari ; Journal Asiattque ; p 244

(٤) المصدر السابق Amari وأنظر المقرى ج ٧ / ١٨٨ .

ذكر « أمارى » أن عالم الاجتماع ابن خلدون أكد أن عقائد ابن سبعين تنحرف كثيراً عن التصوف وهذا صحيح فيما يؤكده ابن خلدون فى مقدمته . كما ذكر أمارى(١) أن أبا المحاسن صاحب المنهل الصافى وصف هذه الرسائل كما وصف آراء ابن سبعين فى الشك ، وفى التقوى وحقيقة الإيمان بأنها امتداد صارخ للزندقة الفارسية . كما روى عن ابن سبعين أنه قال ما ذكرته المراجع العربية عنه ، فيما دعا إليه من امتداد الوحى ، وعدم انقطاع النبوة ، وامتدادها فى نبوة الأقطاب حسب مذهب ابن عربى . وروى أنه قال لقد تحجر ابن آمنة حين قال « لا نبى بعدى . وأن ابن سبعين جاء إلى القاهرة كابن عربى ، ولكنه لم يجد فيها صدراً رحبة لآرائه على الإطلاق (٢) .

أما الأسئلة التى كانت موضع أجوبة ابن سبعين فكانت حول النقط الآتية :

١ — تفصيل نظرية أرسطو فى قدم العالم ٢ ـ العلم الإلهى وماهو المقصود منه ، وما مقدماته الضرورية إن كانت له مقدمات ٣ ـ المقولات أى شىء هى ؟ وكيف يتصرف بها فى أجناس العلوم حتى يتم عددها ، وهى عشر . وهل يمكن أن تكون أقل أو أكثر من ذلك ؟ وما البرهان على ذلك ؟ ٤ ـ حقيقة النفس ٥ ـ أين خالف الإسكندر الأفروديس أرسطو ؟ .

وقد فسر ابن سبعين (٣) رأى أرسطو فى المحرك الذى لايتحرك ورأيه فى قدم العالم ، ووضح أن الفارق بين العلم الإلهى والعلم غير الإلهى بالفارق بين حقيقة واجب الوجود وممكن الوجود ، وأكد أن الشك فى عدد المقولات ليس حديثا بل هو قديم من عهد زينون . لكنه دار دورانا غامضا حول النفس ، ثم قال بأفضلية النفس الفلسفية

---

(١) المصدر السابق أمارى Amari وأنظر مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٢) المصدر السابق لأمارى .

(٣و٤) المصدر السابق أمارى .

على النفس النبوية . ولم يخرج ابن سبعين على الفارابى فى نظريته عن العقل الفعال ، بل وصل بها إلى غايتها فى مدرسة ابن عربى الصوفية الفلسفيه ، حتى أكد فى النهاية أن الأفروديسى لم يفهم أرسطو فى موضوع العقل الهيولانى وقد أكد أمارى بعد عرضه دون أى نقد منهجى أنه تجب المقارنة بين آراء ابن سبعين والمشائية عامة لمعرفة أصولها فى آرائه [١] .

ونعود إلى مفصل آرائه فى هذه الرسائل الهامة [٢] التى تتضمن مذهبه وآراءه الخاصة المتناثرة فى مؤلفاته الأخرى على تفصيل وتوسعة . فالله فى رأى ابن سبعين هو أصل العقول المتصرفة فى الكون . صدرت عنه بمحض الفيض ، وإن حاول تغطية ذلك بمعانى العالم المحدث ومعانى الخلق والحدوث وأنه فائض محدث معا . والعقل الفعال عنده وهو أحد هذه العقول هو المدبر شئون الأرض الممد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو على الإطلاق مصدر النفوس البشرية ، ولما كانت النفوس صادرة عنه فهى ميالة دائما إلى الاتصال به . لايحول دونها إلا أدران الجسد . فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر (وهو هنا يمضى فى ركب السهروردى وابن رشد) فاز بالمعرفة الكاملة والسعادة بهذه المعرفه فى الاتصال بالعقل الفعال وارتباطه به . إنه هنا أقرب إلى مدرسته الفارابية منه إلى المدرسة الصوفية الحلاجية المرتبطة بالحلول أو الاتحاد . لكنه أقرب إلى السهروردى فى قوله معه إن الكائن الممكن يستلزم واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع وهو الله ، فهو موجود أزلا بنفسه دون حاجة إلى أى موجد آخر . أما

---

(٢) الدكتور مدكور فى الفلسفة الإسلامية ٦٢ وهو يرى أن رسائل فردريك وإجابة ابن سبعين تعطى مذهبه ومذهب العصر فى وقت واحد .

(١) ميرن . المصدر السابق فى المجلة الأسيوية P240—274 .

وأنظر أمارى : فبراير مارس ١٨٥٣ نفس المجلة الأسيوية P145/390 .

وانظر ماسينيون مجموعة نصوص p 133 وأنظر أساساً مخطوط ابن سبعين ١٤٩ تصوف دار الكتب عن رسائل ابن سبعين رسالة العهد ٢ — ٣ / ٧٩ الرسالة النورية ٨١ — ١١٢ الرسالة القوسية ١١٢ — ١٢٨ الألواح ١٢٨ — ١٨١ رسالة التوجيه ٢٠٦ — ٢٠٩ رسالة الفتح المشترك ٢٠٩ — ٢١٧ أنوار النبى ٢١٧ — ٢٢٥ (مخطوط — ١٤٩ تصوف تيمور) .

الـكائنات الأخرى جميعها فهى مظاهر لعلمه وإرادته ، ووجودها عرضى بالتبعية ، بل هى مجرد ظلال واعتبارات أو هى الوجه الآخر كما يقول ابن عربى . ويؤكد ابن سبعين أنه ليس ثمت إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، (بينما الوجودات الأخرى لاتسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز (١)) ، وذلك ما فصله جلال الدين الرومى ايضا فى مدرسة ابن عربى . فاذا بحثنا عن نص آخر لابن سبعين فى مؤلف آخر له فى هـذا المجال نجـده فى بد العارف . ولابد لنا من فهم مضمون وأصل كلمة البد قبل أن نمضى مع النص . يقول ابن(٢) النديم عن حالة البددة ومواضع العبادة (والبددة جمع بد وهو الصنم عند الهنود : بوداسف ومعناها الحـكيم بوذا . وهو هو البارى ، أو صورة رسوله عند ابن سبعين الذى كتب كتابه المشهور (بد العارف) . وقـد ذكر الدكتور على سامى (٣) النشار أن الششترى تلميذ ابن سبعين قد ردد هذه الـكلمة فى شعره كما سنرى معه . وقد عدت إلى البيرونى (٤) فى هذا ، فوجدته يضيف جديدا فى مفهوم البد حين يقول عن أساس وحدة الوجود فى البد (عند التحقيق جميع الأشياء آلهة لأن «بشن» جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لـكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ماهو مذكور فى (بيذ) ، (بيذ) معناها تفسير العلم لما ليس بمعلوم ، وهو كلام نسبوه إلى الله من فم ابراهيم ويتلوه البراهمة دون فهم ٠٠٠٠) ويقول البيرونى الذى يحدد لنا فى الواقع عن طريق غير مباشر أصول آراء ابن سبعين ومدرسة ابن عربى عامة (وطريق الخلاص الذى يتحد فيه العاقل والمعقول

---

(١) ميرن المصدر السابق فى المجلة الأسيوية .
وأنظر ماسينيون مجموعة نصوص p 133 .

(٢) ابن النديم الفهرست ٤٣٥ / ٤٣٨ وأنظر ابن أصيبعة طبقات الأطباء ج ٤٣٣/٢ وأنظر البيرونى تحقيق ماللهند ج ١ (٥ — ٦) .

(٣) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ / ١٠٦ وأنظر أيضا ديوان الششترى ص ٢٠٦ تحقيق الدكتور النشار .

حتى يعود واحدا أصله هندى ويسمى (موكش) أى العاقبة أو تمام الانجلاء لأنه عاقبة الـكسوف .) ويضع البيرونى أيضا يدنا على المدخل فى فلسفة السهرودى فى النور الغاسق الذى يعود إلى الخلاص وتمام الانجلاء فى مراتب الصعود الأسمى للاتحاد بالواحد ، ليصل بنـا مـــع أصول مدرسة ابن عربى الهندية إلى القول بأن المرتبة الأخيرة فى طريق العودة (زوال التفاصيل والإحاطة المتحدة . ثم التجرد عن الزمان والأسماء والألقاب التى هى آلات الضرورة . وفيها يتحد العقل والعـــاقل بالمعقول حتى يصير الـكل واحـــدا) (لأن ماسوى الواحد خيال باطل (١) .) فإذا عـدنا إلى نص البد (٢) الذى يؤكد مضمون الأجوبة الصقلية فى مفهوم الوحـدة الآلهية نجده يقول (وذلك كله لايكون إلا فى واحد ، وهذا الواحد لا يضطر ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتقدم ولا يعلم معه آخر . ولما صح له ذلك واتصف به ، وعلم منه ، ووجب له أن لا واحد إلا هو ، ولا يعلم واحد دونه كانت النعوت المذكورة له واجبة واستحقها . وإن أريد بذلك أين كانت ... وهى فى رتبة الاثنين ، وهى شفع ، بوجود مقيد ومخصصة ، وأن ذاتهـا بذات ، وحقها بحق ، ووجودها بوجود ، فهى فى الإرادة . والإرادة لاتـكون هناك ميلا ولاقوة حادثة ولا انفعالا . ولا صفة غبطة ، ولا استحبابا . وإنما هى دائرة ونقطتها ذاتا). ونلاحظ فى هذه الفقرة من هذا النص المعقد (كطبيعة ابن سبعين) أنه متأثر بالحلاج فى الدائرة ، ونقطتها الذات (٣) ، على الرغم من أن (٤) ابن سبعين يتهم الحلاج بأنه لم تحذقه العلوم ولم تؤدبه المعارف على نص ومصطلح ابن طفيل . يقول ابن سبعين (... ولا أول

(١و٢) البيرونى : تحقيق ماللهند (حيدر أباد آخر طبعة عام ١٩٥٨ / الهند / عن النسخة القديمة المحفوظة فى باريس (المكتبة الأهلية مجموعة شيفر ٦٠٨٠ ص ٣٠ / ٥٢ / ٥٦ / ٩٦ .

(2) Bodd Al—Arif. ; Berlin P 696 — 1524

وأنظر أمارى وميرن فى المجلة الأسبوية المصادر السابقة وماسينيون مجموعة نصوص p.23 .

(٣) الحلاج : الطواسين نشر وتحقيق P5—3) .

(٤) المرجع السابق رقم « ١ » فى البد وانظر ميرن وأمارى وماسينيون فى مصادرهم .

ولا آخر ، ولا محمول ولا موضوع، وهى هو ، وهو هى، والعلم أعم هذه الإينات الروحانية . والذات القديمة معقول وجودها . واختبر هذا بصناعة التركيب مثل اختيارك فى الاينات الجسمانية كما تقول الفكر فى النفس ، والنفس فى العقل الفعال ، والعقل الفعال فى الكلى والكلى فى الكلمة ، والكلمة فى ذات الحق .... فأين النفس ووجودها إذا عبر عنه وسكرة التحقيق موجودة ، والمحقق المخبر نشوان والله والقديم فى مداولها لها . وهذه الآنية إذا تذكرها المدرك وهو مستدل ، ولم تحذقه العلوم ولا أدبته المعارف قال أنا الحق سبحانى ، ولا إله إلا أنا ، لأنه رحل إلى منزل لا يدخل فيه بشفع ولا بوجود مقيد ، وحصل شروطه تلك ، ولم يضيع منها شيئاً ، وأنسته سكرة الوصول أن يفرق بين المطلق والمقيد ، ووجد الخطاب فأطلق الجواب ، وحفظ الشروط فما وسعه إلا أن قال أنا الحق ، وإن كان محققاً ثابت القدم) (فإن الذى يشطح ويقول أنا الحق هو إما فى فترة من الفناء أو قرب منه وكأنه آخر الرمق ، والقرب من الموت أو غلبة مثل ما يحدث للمريض من الهذيان . وبالجملة هو فى غير تحقيق الوصول إذ هو حاضر ومخاطب ، ومن مات لم يتكلم، والموت هناك حياة فالشطاح غير ميت فهو غير حى حياة السادة) . ونلاحظ فى نص ابن سبعين تلاعبه بالتراكيب المنطقية وأساليبها . فإذا مضينا مع استعراض ابن سبعين لآرائه ومخطوطاته فى الأجوبة الصقلية نجد نفس الاتجاه[1] حيث يقول (وسقراط يقول فى بعض رسائله لأحد تلاميذه عندما عرفه بتلك الدرجة أنه بلغها وخاف على قدمه أن تزل عنها . إياك أيها الحكيم أن تخلع الكون عن جوهرك الروحانى وجوهرك الجسمانى ، واعتقاد الوجود الجائز لهما ، وأن تلتبس وهم الأزل والوجود المطلق ، وان تغلط غلط «أسطانيس»

---

(١) أمارى وميرن لدى المصدر السابق فى المجلة الأسيوية .
وانظر المخطوط الأصلى للأجوبة الصقلية المخطوط بإكسفورد .
Ajwibah Yamaniyah (As' ilat Saqualliyah oxf. p 316 A)

الذى حمله غلطه حتى قال الواجب الوجود ليس العالم ...) (وهذا كله أعزك الله ...[١] من المسائل العويصة فهى فى صناعة النظر عسيرة التخليص جداً ... يقول أفلاطون إذا نحن جاوزنا الأفلاك وحصلنا فى عالم العقل الذى لاتخفى عنه خافية ، ورجعنا على أنفسنا ودرنا عليها وفيها ، وطلبنا الوجود الجائز المقيد بالوجود الواجب المطلق ذهب المعلول بذاته وثبتت العلة بذاتها . ونعود بالقهقرة الوهمية إلى الوجود المفيد فنعلم ما لم نكن نعلم ، ونعتقد مالم نكن نعتقد . حينئذ يحق لنا الوصول ، وفيهـا يقول الحكيم ، العلة الأولى أقرب لمعلولهـا من العلة الثانية القريبة له ، وفيها يقول سقراط (إذا حقق الوجود سلب عنا ، وإذا عقل عنه كان لنا) . فنحن إذا قلنا لنا وعنا ومنا وعقلنا لم نحقق ذلك ، وإذا قلنا لا لنا ولا منا ولا عنا حققناه ، وفيها يقول الفارابى الغلط الذى يعسر علينا فهمه والتحرز منه هو خروجنا عن وجودنا ، ومعرفته هو الأصل فى الوصول[٢]. (ولولا خوف التطويل لبينت ذلك .وفى ذلك يقول ثامسطيوس (لما كانت العلة الأولى العلية وجدتها ذاتية ، كان غيرها لا وجود له إلا ما يسرى له منها) . فإن الشىء لا يطلق إلا عليها ، والوجود لا يطلق إلا عليها ، والحق لا يطلق إلا عليها ، وذاتها المقدسة الجميلة موصوفة بذلك فى الحق الأزل الأقدم ، وهى متقدمة على جميع الموجودات بالذات » . ويصل بنا ابن سبعين فى النهاية إلى القول (فاذا استحققت[٣] (كذا) جميع ما ذكرنا فى أزلها ، فلا وجود لغيرها ، ولا ذات ولا شبه ، ولا حقيقة إلا منها والوجود المستعار ليس بوجود ، وكذلك سائر ما ذكر فعلا وجود ...) .

إن هذا يؤكد لنا مفهوم ابن سبعين فى مدرسته رغم تعقيداته التى لا مثيل لها . فإذا

---

(١) يقصد فردريك فى رده على أسئلته الصقلية .

(٢) ماسينيون Massignon ; Hallaj Essai—p 27 .

(٣) يقصد استحققت .

ذكرنا هجومه على المدرسة المشائية فى الإسلام — ذلك الذى اعتبره ماسينيون [١] روحاً نقدية فى الفلسفة الإسلامية ، فإننا نجد هذا فى الواقع مجرد محاولة ساذجة لأنها تحمل روح التعصب والزهو ، ولا تستند إلى دليل موضوعى . فابن سبعين لم يعجبه إلا الفارابى لسبب واحد هو تمسكه بصراط ارسطو ، وهذا هو ما لاحظه ماسينيون ، وإن لم يحقق فيما ألقاه ابن سبعين على الغزالى وابن سينا وابن رشد . وقد ذكر ماسينيون [٢] فى محاولته القيمة أن ابن سبعين رمزى وأنه معقد ، وان تلميذه الششترى أوضح منه ، وهذا ما صرح به ابن عباد النفرى الرندى [٣] ت ٧٩٠ هـ الذى قال فى إحدى رسائله (والله ما بخلت عليك بسر ، ولا هذا لى بطوق ، وما زال قلبى سبعين[٤] فى منزع ابن سبعين ، لا لإنكار عليه ، ولا لاعتقاد شىء مما نسبه أهل الجهل المركب اليه ، ولكنى رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ويعنى القلب ويتعب . وحينئذ لا يحصل لى منه شىء يشفى صدرى ولا يثلج به خاطرى وسرى . وحاله كحال أصحاب الكيمياء . فبينما أنا فى كلامه أطلع وأهبط ، وأخبط وأخلط ، وأتوقل كل جبل وأستنزل معانى كلامه بلطائف الحيل ، وأكابده فى جمل مجابة التعب والأين ، وأكد فى النظر فيه بالقلب والعين إذا انقلبت عنه صفر اليدين بخفى حنين وكلام الششترى عندى أقرب مأخذا من كلامه ...) .

فإذا عدنا إلى نقد ابن سبعين للفلاسفة وجدنا أصوله الأولى فى بد المعارف[٥] .

وقد ترجم هذا النقد أو هذا الاتهام اللانقدى بنصه باسيه [٦] Basset عام ١٩٢٧ ، كما ترجمه ماسينيون فى كتابه المذكور[٧] .

---

(١) ماسينيون المصدر السابق له : ابن سبعين والنقد النفسانى 130—123 p باريس 1928 .

(٢) المصدر السابق لماسينيون .

(٣) ابن عباد الرندى : الرسائل الكبرى ص ١٩٧ ، ٢٢٢٠ وانظر ماسينيون مجموعة نصوص 148—146 p .

(٤) لفظ سبعين فى جملة (ومازال قلبى سبعين) معناها ومازال قلبى صفراً حسب مصطلح القوم (0) أنظر ماسينيون المصدر السابق .

(٥) البد المصدر السابق (38bsp) وانظر أمارى ومهرن .

(٦) وانظر أيضا باسيه Basset .

(٧) ماسينيون ابن سبعين والنقد النفسى المصدر السابق . 130 — 123 p

وقد بدأ ابن سبعين بابن رشد فقال (هذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات الأولى . ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد فى زمان واحد لقال هو به واعتقده . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها وإما يمشى معها فى نفسه . وهو قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك ، غير أنه إنسان جيد قليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه فى اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو) .

أما الفارابى عند ابن سبعين فهو أفهم الفلاسفة وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير . رغم أنه فى رأيه (قد اضطرب وتناقض وتشكك فى العقل الهيولانى ، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك فى النفس الناطقة . هل عمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ، وتنوع اعتقاده فى بقاء النفوس بحسب ما ذكر فى كتب الأخلاق ، وكتاب الملة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، وأكثر تواليفه فى المنطق ، وعدد كتبه نحو خمس وسبعين كتابا فيها من الآلهيات تسعة) . (وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير وقد مات وهو مدرك ومحقق ...) .

أما ابن سينا فى نظر ابن سبعين فهو مموه ومسفسط وكثير الطنطنة قليل الفائدة . وأما ماله من التواليف فلا يصلح لشىء ... (ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه ، وهو فى العين الحمئة ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذى فيها من عنده فشىء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه ، والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم (أرسطو) وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتمه الحكيم !!! وأحسن ما له فى الآلهيات التنبيهات والإشارات ، وما رمزه فى حى ابن يقظان . على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون ، وكلام الصوفية وركب شبه ذلك للتمدن والبحث الفلسفى ، وهما مما لا يعول عليه ولا يسمع منه) .

ونلاحظ أنه حاول محو كل حسنة لابن سينا فى هجومه غير النقدى على الإطلاق . وأنه وقع فيما اتهم به ابن سينا فى ناحية التمدن والبحث الفلسفى لدى تركيبه وخلطه لأمشاج الفلسفات وخاصة على زهو وعجب من ابن سبعين. أما رأى ابن سبعين فى الغزالى فيدل على الرعونة فى الزهو حين يجرده حتى من صفة العلم دون أى دليل ، فإن غاية ما يمدح به الغزالى عند ابن سبعين فيما يقول . . (وينبغى أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . .) أما الغزالى فهو : (لسان دون بيان ، وصوت دون كلام بخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد : مرة صوفى وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعرى ورابعة فقيه، وخامسة محير . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت (١) ، وفى التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الإدراك . والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته ، وينبغى أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . . .) . ولا ندرى كيف حكم ماسينيون بأن مثل هذا الشطط نقد . فإن ما ذكره ابن سبعين عن الغزالى يؤكد أحد أمرين : إما عدم فهمه أو عدم فهم الدين أو الفلسفة أو التصوف على الإطلاق ، وهذا غريب على ذكاء ابن سبعين ؛ وإما رعونة وزهو وغرور . وإما جمع بين هـذا وذاك مما لا يدريه إلا ماسينيون وأمثال ماسينيون ممن هم أقدر منا فهماً وسعة إدراك للنقد النفسى!!! .والواقع كما ذكرنا أن ابن سبعين فى مدرسة ابن عربى صورة متسقة مع المذهب ولكن هضمه لأشتات الغنوصيات عبر نظرية العقل الفعال الفارابية الرشدية ، وقصة الرسائل الصقلية ، وزهوه بنفسه ، كل هذا وما يتصل به هو الذى جعله شيئاً جديداً لتعقد أسلوبه ومنهجه أو لتعقد نفسه فى منهجه وأسلوبه . وقد امتد هـذا التعقيد حتى بلغ غايته به إلى الانتحار لكى يتعجل اللحاق أو الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال

---

(١) النص المترجم

(était plus tenu qu un fil d'Araignée)

أكثر ضعفا من خيوط العنكبوت .

أو النفس الكلية ، أو العقل الكلي ، أو الكلمة أو السبب الأول حسب مصطلحاتهم مع المدرسة المشائية في الإسلام [١] . وقد حدد ابن تيمية [٢] (كما سنرى على التفصيل في الباب الخامس) مكان ابن سبعين في مدرسة ابن عربي حين قال (ومن هؤلاء من يفرق بين الوجود والثبوت ، ويزعم أن الأعيان ثابته في العدم غنية عن الله في انفسها ، ووجود الحق هو وجودها والخالق مفتقر إلى الأعيان في ظهور وجودها ، وهي مفتقرة إليه في حصول وجودها الذي هو نفس وجوده . . ومن ذلك ما يقوله ابن سبعين وأمثاله . .) ونصل إلى الششتري الذي قال عنه ابن عباد النفري [٣] وماسينيون [٤] أنه أوضح وأقرب مأخذا من كلام ابن سبعين كما يقول الرندي .

يقول أستاذنا الدكتور علي سامي النشار [٥] (لعل أول من تنبه إلى أهمية الششتري هو ابن تيمية [٦] حين ذكر الششتري على أنه واحد من من كبار صوفية وحدة الوجود الذين أثروا أبلغ الأثر في إقامة المذهب ونشره وإشارة ابن تيميـــة إلى الششتري على أنه صاحب الأزجال يدل دلالة واضحة على ما كان يرى في شعره العامي من خطورة ، وما كان يشغل باله — إبان إقامته في مصر — من أثر الششتري القوي على العــامة) . أما أهمية الششتري في المغرب والأندلس فدليلها ما كتبه ابن خلدون [٧] في مقدمته وما ذكره ابن عباد الرندي [٨] حول وضوح الششتري عن أستاذه ابن سبعين . وقد اهتم بالششتري من المستشرقين الأستاذان الهولنـديان Shultens, Willmet في القرن الثامن عشر حين

---

(١) أنظر البد لابن سبعين 376 وانظر ماري وميرن وماسينيون في المصادر السابقة لهم .

(٢) ابن تيمية : السبعينية ج ٥ / ٩٠ — ٩٥ وما بعد ذلك .

(٣) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى ١٩٧ وانظر ماسينيون مجموعة نصوص 148 p146

(٤) ماسينيون : المصدر السابق له .

(٥) الدكتور علي سامي النشار : ديوان أبي الحسن الششتري المقدمة ص ٤ وما بعدها ١٩٦٠

(٦) ابن تيميه مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٧ .

(٧) ابن خلدون المقدمة ٣٣١ — ٣٣٢ القاهرة وانظر طبع بيروت ص ٥٤٨ .

(٨) ابن عباد الرندي الرسائل ج ١ / ٦٧ .

نسخا ديوانه بخطيهما[١] ، وجاء ماسينيون[٢] ، فأورد بعض شعره لكن الششترى فى الواقع لم يدرس على وضوح إلا مع الدكتور النشار عندما اختاره لموضوع رسالته فى الدكتوراه لدى جامعة كامبردج عام ١٩٤٨ فى موضوع فلسفة الششترى وشعره ومدرسته وعندما نشر وحقق ديوانه عام ١٩٦٠ . الششترى هو على بن عبد الله النميرى الششترى اللوشى ويكنى أبا الحسين . بطن من بطون هوازن . والششترى نسبة إلى ششتر وهى قرية بوادى آسن بالأندلس . وقد ذكر المقرى أن زقاق الششترى معلوم بها ، كما ذكر أنه تلميذ ابن سبعين رغم أن ابن سبعين كان دونه فى السن فقد ولد ابن سبعين عام ٦١٣ هـ ، بينما ولد الششترى قبله بثلاثة أعوام . لكنه اشتهر باتباعه وعول ما لديه . وقد ذكر ابن سبعين للششترى رأيه فى اتباع أبى مدين إن كان يريد الجنة ، أما إذا كان يريد صاحب الجنة فليتبعه هو[١] . كما ذكر المقرى أن للششترى (العروة الوثقى ، والمقاليد الوجودية فى أسرار الصوفية والرسالة القدسية فى توحيد العامة والخاصة ، والمراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية والرسالة العلمية ، وله ديوان مشهور ومن أشهر قصائده (أرى طالبا منا الزيادة والحسنى) . وتوفى الششترى قرب دمياط وأوصى بأن يدفن فيها فى ١٧ صفر ٦٦٨ هـ)[٤] . وقد ذكر الدكتور النشار إننا لا نعلم شيئا عن أستاذه فى العلوم النقلية ، أما الفلسفه فقد درسها على أستاذه ابن سبعين . أما معرفته بالشعر وخاصة الموشحات والأزجال الأندلسية فقد كانت على جانب كبير من العمق حيث استعار كثيرا من اتجاه ابن قزمان وابن زيدون ، وهو يعتبر أول من استخدم الزجل الشعرى فى التصوف كما كان ابن عربى أول من استخدم الموشحات فيه[٥] .

(١ و٢) ماسينيون مجموعة نصوص p146 — 148 وانظر الدكتور على سامى النشار : الديوان ٥ ومجلة الأديب بيروت أيلول ١٩٤٥ .

(٣ و٤) المقرى نفح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر نفح الطيب طبع ليدن ج ١/٥٨٣ .

(٥) الدكتور النشار الديوان ص ٩ وانظر شرح ابن عجيبه القصيدة النونية للششترى ص ٣٥ .

كما أكد الدكتور النشار فى دراسته الواسعة للششترى أنه اعتنق مذهب وحدة الوجود فى صورته السافرة العارية ، وأنه غلا فى المذهب غلوا كبيرا عندما اتصل بابن سبعين بعد أن حدد له اتجاه أبى مدين فى الجنة ، واتجاهه هو مع الله كما روى المقرى . ومن هنا كانت عقيدة الششترى هى عقيدة ابن سبعين فى وحدة الوجود ، (وسواء كان هذا الواحد هو الله أو الإنسان ، فإنه واحد فى مظهره وفى جوهره وليس ثمت سواه) . ويدل افتتانه وجنونه بابن سبعين عنف تأثره بمغناطيس النفوس ، وأكسير الذوات كما عبر عنه فى أشعاره ، بل وإن يدعو نفسه اتساقا مع وحدة الوجود (عبد ابن سبعين) ، حتى أنه أمره بأن يغنى فى الأسواق وبيده آلته الموسيقية الششترية .

وقد صحب الششترى شيخه ابن سبعين فى رحلاته كما طوف فى « مكناس » ، وفاس ، وقابس ، ومالقا ، وطرابلس ، ورحل إلى القاهرة واعتكف فيها وقابل أثناء تطوافه فى مصر اتباع أبى الحسن الشاذلى الصوفى السنى واعجب وتأثر بهم واعتبر نفسه واحدا منهم رغم اختلاف طريقهم السنى الخالص عنه . ثم رحل إلى مكة واجتمع بشيخه ابن سبعين هناك بعد أن طرد من مصر . ثم رحل الششترى إلى الشام وتردد فى تطوافه على كثير من الأديرة وقابل رهبانها ومرتليها من الشمامسة ، مما كان له أثره فى شعره وزجله حتى إذا توفى ابن سبعين خلفه فى رسالته على ما يروى المقرى[1] فى الإمامة على الفقراء (الصوفية) والمتجردين . وقد قضى أيامه الأخيرة بين سواحل مصر والشام ، ومرض بالقرب من دمياط فى مكان يقال له الطينة ، ولما سأل عن اسم المكان قال (حنت الطينة إلى الطينة) . ولما توفى حمله أتباعه إلى دمياط حيث دفن فيها عام ٦٦٨ هـ . وقد مضى الدكتور النشار فى دراسته لمذهب وحدة الوجود عند الششترى فوجد فى منهج النقد الباطنى لشعره أن كثيرا من شعره يخلو من مذهب ابن عربى أو امتداد مع ابن سبعين . لهذا شك فى صحة نسبة هذا الشعر إليه ، ولكنه عاد فتأكد أن هذا الشعر له ،

---

(١) نفح الطيب ج ٢ / ١٦٢ .

فى فترة حياته السنية الأولى التى عاشها مع تلامذة صاحب عوارف المعارف[1]. لهذا رجع للنصوص والمخطوطات جميعها مع منهج النقد الخارجى ، ووضح الفارق فى شعره المشرقى اللهجة ، والمغربى اللهجـة . كما اهتم اهتماما عظيما بنوع البحر كاملا أو خفيفـا أو وافرا ، سريعاً أو رملا وهكذا ، وبنوع اللهجة فصحى أو عاميـة أو خليطا بين الفصحى والعامية ممتزجا بلهجات مغربية أو خالصة . وبنوع الشعر موشحا أو زجلا . وبنوع اللحن وبنوع الرمز ومغزاه الصوفى ، وأصول النص فى المخطوطات المختلفة . (أما بقية مشاكل الديوان وما أكثرها — كما يقول الدكتور النشار — فقد خصصت لها بحثا منفصلا فى الإنجليزية مع ترجمة كاملة للديوان)[2] . وهذا معنـاه أن فى النص الإنجليزى دراسات لمفهوم وحدة الوجود عند الششترى من خلال شعره ، ومقارنات واسعة لمكانة الششترى بالنسبة لأستاذه القريب ابن سبعين ، وأستاذه البعيـد ابن عربى ومدى تطويره المذهب ، وإيغاله فى هذا التطوير . ومن هنـا نرى وجوب نشر هذه النصوص إلى العربية فى طبعة تالية لديوان الششترى الذى خلا حقا من هذه النصوص والدراسات القيمة . فإذا مضينا مع شعر الششترى الذى يتضمن كل اتجاهاته الفلسفية فى مدرسة بن عربى وجدنا ملاحظة مشتركة اتفق عليها المؤرخون عن أهمية القصيدة النونية التى شرحها ابن عجيبة شرحا خاصا ، لأنها تعطى مدخلا لاتجاه الششترى المذهبى ، رغم أنها أقرب إلى التقريرية فى الشعر ، وهو ما لم نجده مع جـلال الدين الرومى ، وإن وجـدنا بعضه مع ابن الفارض .

يقول الششترى[3] فى قصيدته النونية .

أرى طالبا منا الزيادة لا الحسـنى	بفـكرٍ رمى سهماً فعدى به عدنا
وطالبنـا مطلوبنا من وجـــودنا	نغيب به عنا لدى الصعق إذ عنـا

(١) الدكتور النشار الديوان ص ١٧ — ١٨ .

(٢) الدكتور النشار الديوان ص ١٩ وانظر نص رسالة الدكتوراه للدكتور النشار فى جامعة كامبردج « فلسفة الششترى الصوفية وشعره / ١٩٥١ .

(٣) الدكتور النشار ديوان الششترى ص ٧٣ — ٧٦ .

تركنا حظوظا من حضيض لحوظنا ... مع المقعد الأقصى إلى المطلب الأسنى

ولم نلف كنه الكون إلا توهما ... وليس بشىء ثابت هكذا الفينا

فرفض السوى فرض علينا لأننا ... بملة محو الشرك والشك قد دنا

ولكنه كيف السبيل لرفضه ... ورافضه المرفوض نحن وما كنا

ومعنى هذا أن طالبنا مطلوبنا وأن حقيقة الكون وهم ، وأن رفض السوى فرض وإن كان ذلك يدعونا إلى الاعتقاد بأننا أوهام . وحين نسائل الششترى عن مسرى طريقه نجده يعلن من البداية إنكار النظرة العقلية لأن نور العقل هو الذى أورثنا السجن :

تقيدت بالأوهام لما تداخلت ... عليك ونور العقل أورثك السجنا

أمامك هول فاستمع لوصيتى ... عقال من العقل الذى منه قد تبنا

فلا تلتفت فى السير غيراً وكل ما ... سوى الله غير — فاتخذ ذكره حصنا

ويصل بنا الششترى إلى غايته المذهبية حين يقول فى الجمع والتفريق والوحدة والتعدد :

أقام دوين الدهر سدرة ذاته ... ونحن ووصف الكل فى وصفه حزنا

يكد حظوظ الدهر عند التفاته ... أحاطته القصوى التى فيه أظهرنا

يقيد بالأزمان للدهر مثل ما ... يكيف للأجسام من ذاته الأينا

وعرشا وكرسيا وبرجاً وكوكبا ... وحشوا لجسم الكل فى بحره عمنا

وفتق لأفلاك جواهره الذى ... يشكله سر الحروف بحرفينا

يفرق مجموع القضية ظاهرا ... وتجمع فرقا من تداخله فزنا

وعدد شيئاً لم يكن غير واحد ... بألفاظ أسماء بها شتت المعنى

فنحن كدود القز يحصرنا الذى صنعنا بدفع الحصر سجنا لنا منا

ويمضى بنا الششترى ، فيحكى لنا كيف حارت حكمة الحكماء قديماً وحديثاً فى السر الأزلى . من إلهامات سقراط ، إلى مثل أفلاطون ، إلى اتحاد الحلاج والشبلى والنفرى[١] إلى حيرة السهروردى ، إلى ابن قسى وقد خلع نعل وجوده ، حتى يصل بنا فى النهاية إلى اتباع طريقه طريق النجاة والمعرفة ، أو كما يقول الششترى :

كشفنا غطاء عن تداخـــل سرها
فأصبح ظهْراً ما رأيتم له بطنـــا
هـــدانا لدين الحـــق ما قد تولهت
لعـــزته ألبابنا وله هُـــدنا
فمن كان يبغى الســـير للجانب الذى
تقدس فليأت — ليأخـــذه[٢] عنـــا

فإذا مضينا قليلا فى تطوره نجده يفيض حيرة ، ويضع فى حيرته مضمون فلسفته :

سترت اسمكم غيرة . . هأنا أموه بالشِّعب والمنحنى
إذا كنت فى كل حال معى فعن حمـــل زادى أنا فى غنى
فأنتم هم الحق لا غـــيركم فياليت شعرى أنا من أنا[٣] ؟

---

(١) ذكر الدكتور النشار أن ابن عجيبة ذكر النفرى فى القصيدة الششترية باسم النوفرى وأن صحتها النفرى وهذا صحيح ولكن لابد أن تكتب النوفرى كما نعتقد لوزن الشعر .

(٢) ورد هذا البيت هكذا (تقدس فليأت فليأخذه عنا) وصحتها حذف الفاء وأشباع التاء فى (فليأت) فتكون تقدس فليأت — ليأخذه عنا .

(٣) أنظر الدكتور النشار الديوان ص ٦٩ .

ويمضى بنا الششترى إلى حانه فيخبرنا أنه لم يكن بها إلا الحلاج فى أول مرة . . ويحدد لنا سر تلك الخمرة الأزلية التى شربها ابن الفارض قبل أن يخلق الكرم :

شربناها بدير ليس فيــه سوى الحلاج فى خلع العذار[١]

وفى رقة شاعرية تبلغ حد الكمال يقول الششترى فى مقام « موسى » الرمزى[٢] :

أيا سعد قل للقس من داخل الدير أذلك نبراس أم الكأس بالخمر

سرينا له خلفــاه نارا توقدت على علم حتى بدت غرة الفجر

أقول لصحبى عادت النار ـ قد جرت تلوح وتخفى ـ ما كذا هذه تجرى

ولو أنه نجم لما كان واقفا تحيرت فى هذا كما حرت فى أمرى

إلى أن أتيت الدير ألفيت فوقه زجاجا ولا أدرى الذى فيه لا أدرى

بحق المسيح : اصدق لنا ـ ما الذى حوت

فقال لنــا خمر الهوى فاكتموا سرى

وشرب الششترى من الخمرة الأزلية مع الشاربين :

فلما تجوهرنا وطابت نفوســنا وخفنا من العربيد فى حالة السكر

أحس بنا الخمار قال لنا أشربوا وطيبوا فما فى الدير من أحد غيرى

وطاب الششترى قلبا وروحا ، وهو يؤكد لنا وحدة الساقى ، الذى كلما سقاه وسقى رفاقه أدركوا أنفسهم وأدركوا سراً وراء ذلك أضاق به صدر الششترى بعد صحوه .

وقد ضاق صدر الششترى بكتمه مع الصحو بعد المحو والوسع فى الصدر . أما السر فهو يحاول توضيحه لنا شيئا فشيئا حين يقول :

---

(١) المصدر السابق الديوان ٠ : — ٤٢ .

(٢) المصدر السابق .

فقوته العظمى المحيطـــة بالقوى سفينة معنى قد حوت كل ما يدرى

فأنت أنا ، بل أنت أنت هو الذى يقول أنا ، والوهم ماجر للغـير ، ولـكن هناك سترا يحجب بين الفرع والأصل ، ويمنع الوصل بين المحب والحبيب ؟ يقول لنا الششترى فى رمزيته : لا حجاب .

إنما هو مجرد خمـار أرخت به ليلى على وجهها ، فظن قيس أن بينها وبينـه حجابا وما كان حجابا . .

لما بدت دونه تسمى مجنونهـــا ما رآه عارا
ليلاه ما باعـدته لـكن أرخت على وجهها الخمارا(١)

ويعود فيوضح لنا المعنى فى صورة أخرى حين يقول عن نار موسى الرمزية :

طلبنا الأمن من ساق الحميـــا فنـــادى لا حجاب ولا ستارا
رأينـا الـكأس فى الحـانات تجلى ظننـا أن فى الـكاسات نارا (٢)

وينظر فى نفسه إلى مرآة نفسه فلا يرى فى المرآة إلا ظلاله .. ماذا فى المرآة ؟ هل فى المرآة حقيقة ؟ أنه يعيد النظر ويدعونا معه إلى ذلك ، وهو يعبر عن وحدة الوجود ، التى لا ترى الـكون إلا ظلالا واعتبارات ومجازات .

أيهـــا النـاظر فى سطح المرى أترى من ذا الذى فيـه ترى ؟
هل هـــو الناظر فيـه غـــيركم أم خيـال منك فيـه قد سرى
أعـــد النظرة فيهـــا إنهـــا حـكمة كامنـة بين الورى (٣)

---

(١) الدكتور على النشار : ديوان الششترى ص ٤٦ .
(٢) المصدر السابق ٤٧ .
(٣) المصدر السابق .

حتى الحكمة كامنة أيضاً تحتاج إلى كشف لتفيض كما فاض ، وكما انبثق الوجود .
وهنا يصل الششترى المعرفة بالوجود .

وكشف المحبوب عن قلب المحب الغطاء ، وتجلى منه إليه ، فلم يشاهد غيره حسنه ، ولم يبق فى الدير سوى المحبوب . ذلك الدير الذى يرمز إلى الكون وما وراءه . وذلك المحبوب الذى هو كل شىء ولا شىء سواه . وانجلى الحجاب وزالت الأستار ، ولم تكن الحجب والأستار سوى العاشق نفسه :

ورأى الأشياء شيئاً واحـــد	بل رأى الواحد وترا دون شىء
الحق قلت وما فى الكون غير كمو	أعوذ بالله من على ومن عملى
ما للحجاب مكان فى وجود كمو	إلا بسر حروف انظر إلى الجبل
ظهرتمو فخفيتم عن ظهور كمو	أنتم دللتم عليكم بالدليل ولى
أنتم دللتم عليكم منكمو بكمو	ديمومة عبرت عن غامض الأزل(١)

وصل الششترى بنا إذن إلى غايته فى مذهبه فى الوجود المطلق الذى لم نكن فيه ولم يكن فيه غيرنا من الموجودات المفاضة سوى اعتبارات ومجازات . وقد رمز الششترى بليلى للوجود المطلق ، كما رمز لها ابن الفارض بمى وسعاد ولبنى وليلى — ليلى الظاهرة فى كل شىء المتجلية فى كل مظهر وليس ثى حيها . من هنا لم يكن الكون كله سوى هذا الموجود الذى يطوى كل الموجودات فى الوجه الآخر من وجهى الحقيقة فيما نسميه الخلق .

غير ليلى لم يكن فى الحى حى	سل متى ما ارتبت عنها كل شىء(٢)

---

(١) المصدر السابق / ٦٣ .
(٢) المصدر السابق / ٨١ — ٨٢ .

كل شيء سرها فيه سرى   فلذا يثنى عليها كل شئ

قال من أشهد معنى حسنها   إنه منتشر والكل طى

هى كالشمس تلالا نورها   فمتى ما إن ترمه عاد فى

هى كالمرآة تبدى صورا   قابلتها وبها ما حل شى

هى مثل العين لا لون لها   وبها الألوان تبدى كل زى

ويعطينا الششترى نظرة جلال الدين الرومى أو نظرة المذهب عامة فى مشكلة مانسميه بالجبر والاختيار ، وإن كان جلال الدين كما ذكرنا أوضح رواد المذهب الذين حطموا التمايز على أساس أن الفناء فى الله يزيل الحدود والفروق بين مانسميه نحن بالمتناقضات فى الجبر والاختيار والخير والشر والجنة والجحيم . ففى هذا الفناء كما يقول جلال الدين الرومى ينمحى الفرق بين هذه الأشياء حتى يصبح العذاب فى الجحيم عذبا ، لا بل إنه عذاب لعذوبته كما يقول ابن عربى فيما فصلناه .

يقول الششترى فى محاولته الأقل دقة وعمقا عن جلال الدين الرومى :

والهدى فيها كما أشقى بها   ولها الحجة فى كشف الغطى

جورها عدل فأما عدلها   فهو فضل فاستزد منه أخى

ويعود بنا الششترى إلى اتجاه المذهب الأساسى فى وحدة الوجود فيقول :

عجبا تنأى ولا أين لها   ثم يدنو وصلها ملء يدى

ولنا من وصلها جمع ، ومن بعدها فرق : هما حال إلى

فبحكم الجمع لا فرق لها   وبحكم الفرق تلبيس على

لبسها ما أظهرت من لبسها   فلها فى كل موجود مرى

أسفرت يوما لقيس فانثنى قائلا ياقوم لم أحبب سوى [١]
أنا ليلى وهى قيس فاعجبوا كيف منى كان مطلوبى إلى ؟

هذا هو الششترى فى ألوان شعره الذى كتبه بالفصحى . وقد اتضح لى أنه قليل بالنسبة لمجموعة أشعاره الزجلية التى كتبها بغير الصحى ، كما اتضح لى أن اتجاهه الزجلى كان منبثا أحيانا فى شعره الفصيح .

من هنا كنت أجد كسرا واضطرارا إلى خطأ فى النحو جبرا للكسر . مثال ذلك [٢] (فإياك أن تسمع لهن بحكمة ...) ، (أن شئت أن تعلا) ولا شك أن (أن) ناصبة لتسمع ، وأن (تعلا) صحتها تعلو ، وقد أدرك ذلك الدكتور النشار فى ملاحظاته . وأضيف إلى ذلك أن الششترى لغلبة الروح الزجلى عليه يخلط بين الأوزان . مثال ذلك [٣] هذا الخلط بين وزنين معروفين فى بيتين من قصيدة واحدة .

تلك عاداتنا لمن شاء قلبه مـــن أتى بابنا أنلناه فضلا
واجعل الفقر شفيعاً لك تغنى حبـــذا الافتقار دينا وملة

وواضح أن الشطرة الأولى من البيت الثانى من وزن غير الوزن الأصلى المشترك . فالوزن الأصلى فاعلات متفعلن فاعلات . بينما الوزن الشاذ المتداخل خطأ هو (فاعلات فاعلات فاعلات) . أمر آخر لاحظته هو أن الأزجال تتضمن مذهب الششترى كامتداد لمذهب ابن عربى أكثر من الشعر الفصيح . وهذا ليس معناه أن شعر الششترى يخلو من روح المذهب كما فصلنا فى أمثلتنا التحليلية من جهة ، ومن جهة أخرى هذا ليس معناه أن الششترى ضعيف فى مستواه الشعرى فالعكس هو الصحيح ، فإن له نماذج رفيعة

---

(١) الدكتور على النشار ، ديوان الششترى . ٨١ — ٨٢)

(٢و٣) المصدر السابق ص ٥٩ — ٦٠ .

من الشعر الرائع وإن كانت قليلة بجانب شعره التقريري . فإذا ذكرنا أن الأزجال وحدها تستغرق فى مجموعها حوالى المائة غير التواشيح التى يختلط فيها الفصيح بالعامى، وهى حوالى الخمسين رغم كونها موضع الشك ـ أدركنا ضخامة المحصول الزجلى عامة بالنسبة للشعر المكتوب بالفصحى ، وهو لا يتجاوز الأربعين قصيدة أو مقطوعة . هذا كله يؤكد غلبة روح الزجل الشعرى على الششترى الذى ضمنه مذهب وحدة الوجود ، فى وضوح يبرزه أكثر منهج الزجل الذى لا يستطيع معه الشاعر الهروب والإيغال فى الرمز كما هو الحال فى الشعر الفصيح .

فإذا سقنا أمثلة قليلة أدركنا حقيقة ما فصلناه مع الششترى على وضوح يعطينا اتجاه ابن عربى وصيغ جلال الدين الرومى :ــ

جيت مــــن البدايا ريت أنى عــدت للنهايا
لما زالت أستـــارى ريت بيا ليا .....
وارتفع حجاب قلبى وشغفت بيــــا
أنــا هـــو محبوبى والجمـــال ليـــا
قـولى لى هنيـــا كنزى بين عنيـــا[1]
« لأنى هـــو ذاتى وروحى حقيقـــة
تمـــلا وتسقيـــنى خمـــرة رقيقـــة
ولا تبـــالى بقول الخليقـــة[2] »
« قـــد لاح ليـا منى سر بـــدا عجيب
حتى رأيت أنى عن حضرتى لا نغيب

(١) الديوان ص ٨٥ .
(٢) الديوان ص ٨٦ .

أنا مازلت حاضر حاضر فى كل حين
عينى اليا ناظر ظاهر طوال السنين
والحق فيا ظاهر ظاهر لصاحب اليقين
من هو يا قوم ولدى ولدى يا قومى أنا[١]
من هو يا قومى جدى جدى سبقتوا أنا[٢]
« ما ثم إلا واحد فافهم ياصاحبى
والكثرة مثل كثرة جوز العجايبى[٣]

ويقول عن العابد المعبود[٤] :

« يا من بدا ظاهر حين استتر
واختفى باطن لما ظهر . . . »

« أنا النديم أنا الساقى أنا الزجاج أنا الخمر »
« أسمع كلاما ملتقط أفهمنى قط أفهمنى قط

محبوبى قد عم الوجود
وقد ظهر فى بيض وسود
وفى نصارى وفى يهود

---

(١) الديوان ص ٩٢ — ٩٣ .
(٢) المصدر السابق
(٣) ص ١٠٠ من الديوان ومعنى مصطلح جوز العجايبى أنه جوز لايؤكل أو مانسميه فى العامية المصرية(المخوخ) كما يقول الدكتور النشار ونضيف إلى هذا أن الششترى ربما يقصد حسب اتساق مذهب وحدة الوجود أن الكثرة كالجوز الذى لاحقيقة له بمعنى أنه لاثمرة له وهى الدليل على وجوده فإن ثمرته هى الحق ، والخلق مجرد جوز عجايبى فى الوجه الآخر الاعتبارى المجازى .
(٤) الديوان ص ١١٨ / ١٣٥ / ٢٧٩ .

وفى الحروف وفى النقط   افهمنى قـــط افهمنى قط

وفى النبات وفى الجمـــاد
وفى البياض وفى الســواد
وفى القلم وفى المــــداد

وليس فى هذا غلـــــط   افهمنى قط افهمنى قـــط

محبوبى ما مثــله قريــن
عرفته حقا يقـــــين
لم يحتجب للعارفـــين

فى كل شىء قد اختلط   افهمنى قط افهمنى قط (١)

وفى هذا الزجل الأندلسى الجميل الرقيق حقا نرى أن المحبوب قد عم الوجود . فى البيض والسود ، وفى النصارى واليهود دون تمايز فى أى شىء أو أية عقيدة ، وفى النبات وفى الجماد حتى فى القلم والمداد والحروف والنقط . وليس فى هذا كما يقول الششترى أى غلط ، فهو فى كل شىء اختلط (فى بحر ماله قط شط ، ولا طرف ولا وسط وليس فى قولى شطط) .

وإذا كان الششترى قد أخلص تمام الإخلاص لابن سبعين فقال (انا غلام عبد بن سبعين(٢)) ، فقد أخلص حقـاً لمذهب ابن عربى تمـام الإخلاص ، ووصل به إلى غاية غاياته . نرى ذلك أخيراً مع الششترى فى تخميسه لإحدى موشحات ابن عربى التى مطلعها أنا القرآن والسبع المثانى ...) وفيها يقول الششترى(٣) :

---

(١) الديوان ص ١٧٧ — ١٨٠ .
(٢) الديوان ص ٢٣١ .
(٣) الديوان ٢٤٥ ، ٢٤٦ وأنظر موشحة ابن عربى) الأسرا إلى مقام الأسرى [ص ٤ حيدر أباد) .

شهدت حقيقتى وعظيم شانى مقدسة عن ادراك العيان
فقال مترجماً عنى لسانى (أنا القرآن والسبع المثانى
وروح الروح — لا روح الأوانى)

أنا فى مستوى عرش قديم لذا أنيتى العظمى نديم
وفى بلوى محبتكم أهيم (فؤادى عند معلومى مقيم
يناجيه وعندكو لسانى)

سترت حقيقتى عن كل فهم بما أظهرت من وسم ورسم
فان تطلب تجد صفتى مع اسمى (فلا تنظر بطرفك نحو جسمى
وعدِّ عن التنعم بالمغانى)

وللطلسم فى الكونين كسر وحقق سر معانى وحرر
وللمسجور من بحرى ففجر (وغص فى بحر ذات الذات تبصر
عجائب ليس تبدو للعيان)

فإن شاهدتنى فى كل ذات بأسمائى عيانا مع صفاتى
ستفهم ما خفى فى الكائنات (وأسراراً تراءت مبهمات
مسترة بأرواح المعانى)

فعند شهودك الأسرار منها فلانك غائباً فى الكون عنها
ووحد واتحد كيما تكنها (فمن فهم الإشارة فليصنها
وإلا سوف يقتل بالسنان)

فمن أورى زناد الحق ردت حقيقته وعنه الباب سدت
وكعبته بفاس الشرع هدت (كحلاج المحبة إذ تبدت
له شمس الحقيقة فى التدانى)

فلما أن دنا منها تدلى وبالاسم المعظم قد تحلى
توحد عند ذاك ، وما تولى فقال انا هو الحق الذى لا
يغير ذاته مر الزمان)

نظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربى

ومدرسته

لكل زمان واحد هو عينه ... وإنى ذاك الشخص فى الدهر أوحد
وما الناس إلا واحدا بعد واحد ... حرام على الأدوار شخصان يوجد
وما ذاك عن حق ولكن عناية ... أتتنى وحسادى تروم وتجهد (١)

هكذا أكد لنا محيي الدين بن عربى مكانه كخاتم للأولياء ، ومكانه من نظرية الإنسان الكامل كإنسان كامل يتصل ويرتبط بالكلمة الأزلية . فما حقيقة نظرية الإنسان الكامل ؟ وما أصولها المباشرة القريبة فى الفكر الإسلامى ، والبعيدة فى الغنوص الشرقى والغربى ؟ .

ذكرنا مع الحلاج أنه باذر بذور هذه النظرية الخطيرة فى حقل الفكر الإسلامى على أساس شيعى . ووضحنا أن الحلاج كان أول من تنبه إلى المغزى الفلسفى الذى تضمنه الأثر اليهودى القائل بان الله تعالى خلق آدم على صورته ، مميزا ومفرقا بين الناحيتين المختلفتين فى الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية ، وهما فى نظر الحلاج طبيعتان لاتتحدان مطلقا بل تتماسان أو تمتزجان كما تمتزج الخمرة بالماء الزلال أو الروح بالجسد . أخذ ابن عربى هذه الفكرة كما ذكرنا ، وعدّلها لتتسق مع نظريته فى وحدة الوجود حين اعتبر الطبيعتين وجهين لحقيقة واحدة ظاهرها الخلق وباطنها الحق ، أوظاهرها الناسوت وباطنها اللاهوت . أما الحق المتجلى فهو يتجلى فى الإنسان كأعلى صور الوجود وأكملها فى ذلك الإنسان الكامل .

---

(١) القاشانى : شرح فصوص الحكم لابن عربى ٨ — ٢٧ / ١٣٢١ ه القاهرة وانظر نيبرج رسائل صغيرة لابن عربى ٢١ — ٢٢ / ٤٥ وفى هذه الرسائل يوجد كتاب عقلة المستوفز لابن عربى ليدن ١٣٣٦ ه / ١٩١٩ م .

فالإنسان (١) أكمل مجالى الحق لأنه (المختصر الشريف) (والكون الجامع) لجميع حقائق الوجود ومراتبه هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ، ولهذا استحق دون سائر الخلق أن تكون الخلافة له عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية ، وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه ، لأنها ليس لها جمعية الإنسان ، ولا عموم خلقه — أبت السجود لآدم ، وأنكرت خلافته وقالت : (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ (٢) . إنها لم تعلم أن سفك الدماء والإفساد فى الأرض كما يقول ابن عربى مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له فيها وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقدسه ، لأن كل موجود يسبح الله ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال التى هى الصفات الوجودية ، لافرق فى ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى فى العرف أو فى الدين خيرا أو شرا طاعة أو معصية جبرا واختيارا ، كما فصلنا ذلك مع ابن عربى وجلال الدين الرومى وابن سبعين والششترى . الإنسان الكامل إذن عند ابن عربى المرموز إليه بآدم هو الجنس البشرى فى أكمل مراتبه . لم تجتمع كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى الا فيه والإنسان الكامل أيضا وإن كان مرادفا للجنس البشرى عنده لا يصدق فى الحقيقة إلا على أرقى مراتب الانسان ، وهى مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء إطلاقا هو محمد صلى الله عليه وسلم . لكن محمداً هنا فى جوهر النظرية ليس هو النبى المبعوث المرسل المعروف ، بل الحقيقة المحمدية الأزلية الأبدية . فهو المظهر الكامل حقا للذات الإلهية ، (وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى . لهذا بدئ به الأمر وختم فكان نبيا ، وآدم بين الماء والطين ثم كان

---

(١) فصوص فص ٨ / ٢٥٣ / ٢٦٦ / ٣٧٧ .

(٢) آية ٣٠ من سورة البقرة .

بنشأته العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة ، ومازاد على الأولية فإنه عنها ، فكان عليه السلام أول دليل على ربه . فإنه أوتى جوامع الكلم التى هى مسميات آدم . فأشبه الدليل فى تثليثه ، والدليل دليل نفسه [(١)]) . يجب أن نذكر أن الحلاج حين قال بفكرة النور المحمدى الذى انبثقت منه جميع انوار النبوة — اكد أن المثال الكامل للمخلوق الذى وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله — يوجد فى عيسى وليس فى محمد عليهما الصلاة والسلام .. ففى عيسى عند الحلاج روح إلهية قديمة لا تجرى عليها أحكام الفناء والتغير ، وروح بشرية حادثة تجرى عليها أحكام الكون والفساد . الحلاج كما ذكرنا يرى أن عيسى خليفه الله ـ كان شاهداً على وجوده ، والمجلى الذى تجلى فيه ، وفيه كان وجوده .ولاشك أن هذا الاتجاه الحلاجى ـ كما يقول نيكلسون ـ [(٢)] فريد فى صدوره عن مسلم ، كما أنه يناقض فكرة وحدة الوجود فيما بعده لأن الاتجاه الحلاجى يعتبر الناسوت صورة اللاهوت ، وليس وجها من وجهى الحقيقة الواحدة كما عند ابن عربى . لقد أفاد حقاً من اتجاه الحلاج رغم اختلافه مع اتجاهه ، حتى أصبح التقابل الحقيقى الذى وضع بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل منطقى بين وجهى الحقيقة الواحدة . من هنا أصبح مذهب ابن عربى يضم ثلاث نواح . الأولى الناحية الميتافيزيقية لمفهوم الكلمة الأزلية ومعناها الميتافيزيقى العقل الأول أو الكلى ، أو حقيقة الحقائق ورأيه هنا أقرب نسباً إلى الرواقيين فى العقل الكلى المنبثّ فى أحناء الكون ، وحقيقة الحقائق لدى ابن عربى يقصد بها العقل الإلهى مبدأ الحياة والوجود فى الكون . الثانية الناحية الصوفية لمفهوم الكلمة الأزلية ويقصد بها القطب أوروح الخاتم أو الحقيقة المحمدية.

---

(١) الحلاج : الطواسين تحقيق ماسينيون ١٦٥ / ١٧٧ .

(٢) الحلاج الطواسين تحقيق ماسينيون ١٦٥ — وانظر نيكلسون / فى التصوف الإسلامى وتاريخه ١٣٤ .

ملاحظة — ذكر الدكتور عفيفى فى الفصوص ص٣٠ أن أصل الحديث المنسوب إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو (أن الله تعالى خلق آدم على صورته . .) جاء عن اليهودية ، ولم يذكر أن — هذا الرأى لنيكلسون أيضا . وانظر ترجمته لكتابه فى التصوف ص ١٥٩ القاهرة ١٩٥٦ .

وهى النبع الذى يستمد منه كل علم آلهى ، وكل وحى أو إلهام أو علم باطن . هو لا يعنى بالحقيقة المحمدية كما ذكرنا محمداً الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل الكلمة الكلية الجامعة الظاهرة بصور الأنبياء من لدن آدم ، أو (الواسطة فى نقل العلم الإلهى إلى إلى قلوب الكلم) حسب ما فيها من الاستعدادات ، وما جبلت عليه أعيانها ، وحسب الأسماء الإلهية التى تؤثر فيها . الثالثه : الناحية الإنسانية ، لمفهوم الكلمة الأزلية ممثلا فى صورة الإنسان الكامل ، ويعنى به ابن عربى الإنسان الذى تحقق فيه الوجود بكل معانيه . يصفه (بالكون الجامع)[1] أو العالم الصغير الذى تتجلى فيه الجمعية الإلهية التى استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصورته ، وروح العالم وعلته . هذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق لا يتجلى الله فى كل صفاته إلا فيه ، ولا يعرفه حق معرفته إلا هو ، وهذا الإنسان الكامل أيضا اسم عام يطلق على كل الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معانى الوجود وأخصهم الأنبياء والأولياء . . . من هنا كانت الكلمه الأزليه إجمالا هى العقل الإلهى السارى فى جميع الكون ، أو العالم العقلى الشامل لجميع الأعيان الثابته للوجودات ، فهى لهذا مبدأ الحياة والتدبير ، ومبدأ المعرفة الحقيقة والعلم الباطنى ، أو هى كما يقول ابن عربى : ذلك التثليث الجامع فى واحد ، أو تجلى الواحد الحق فى ثلاث صور : صورة حقيقة الحقائق ، وصورة الحقيقة المحمدية ، وصورة الإنسان الكامل والكل فى النهاية واحد .

هذا هو لباب نظرية ابن عربى . فما أصلها المباشر وغير المباشر فى الدوائر الإسلامية المذهبيه وغير الدوائر الاسلامية كأصول راسخة لها ؟ إن المدخل المباشر شيعى ولا شك ، فإن الاعتقاد بأزلية النور المحمدى ظهر فى عصر مبكر عند الشيعة . أخذ به

---

(١) فصوص فص ٨ / ٢٥٢ — ٢٥٣ / ٢٦٦ — ٢٦٧ وانظر الدكتور أبو العلا عفيفى : مجلة كلية الآداب م ١ / ج ٢ مايو ١٩٣٣ من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية .

أهل السنة على أعتدال من بعدهم ، وقد أشير إليه فى طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) ، وهو ما فلسفه وفلسف أمثاله ابن عربى توكيدا لمذهبه . وقصة النور المحمدى والحقيقة المحمدية ظهرت أول ما ظهرت فى الواقع زمان الإمام جعفر الصادق ت ١٤٨ هـ ، ثم اتسعت الأنظار فيها من غلاة الشيعة بعيدا عن منهج الإمام الصادق الذى كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة تمسكا بالأصول الاسلامية (١) . وأهل السنة والشيعة متفقون أساسا على أن أول شىء خلقه الله هو الروح المحمدى أو النور المحمدى الذى ظهر بصورة آدم ، ثم بصورة كل نبى بعده حتى ظهر أخيراً فى صورة النبى نفسه . وأهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . فالبوصيرى مثلا يقول :

وكل آى أتى الرسل الكرام بها ... فإنما اتصلت من نوره بهم

فإنه شمس فضل هم كواكبها ... يظهرن أنوارها للناس فى الظلم

ويقول ابن نباته :

لولاه ما كان أرض لا — ولا أفق ... ولا زمان ، ولا خلق ولا جيل

ولا مناسك فيها للهدى شهب ... ولا ديار بها وحى وتنزيل (٢)

أقول إن أهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . لكن الشيعة يطورون الموقف لأنفسهم وللصوفية من بعدهم فيقولون إن النور المحمدى استمر يظهر بعد محمد فى صورة على وآل بيته الأكرمين ، وهو النور الممتد فى أرواح الأولياء وهو الجسر الذى عبرت الأنظار الصوفية طريقها ، أو الذى عبرت إليه النظرية ذاتها خلال

---

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة الماجستير مكتبة كلية الآداب الأسكندرية الباب الثالث . نشرتها هيئة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦ الباب الرابع .

(٢) نيكلسون : فى التصوف ١٥٩ .

الفلسفة المشائية وخاصة لدى إخوان الصفا ورواد مذهبهم من الشيعة القرامطة الباطنية الجامعين لأشتات الغنوص الشرقي والغربي قديمه ومتوسطه وحديثه بالنسبة لهم . وهذا هو المصدر الأصلي غير المباشر لنظرية ابن عربي كما سنرى بعد تفصيلنا الآن للمصدر المباشر . إن أدق النصوص التي واجهتني نصان خطيران . الأول هو الذي نسب خطأ إلى الإمام جعفر الصادق ونشرته المصادر الكبرى للشيعة عند الوافي (١) والكليني (٢) .

أما النص فيقول : (كنا عند الله ،وليس عنده أحد سوانا لا ملك ولا غيره . ثم بدا له في خلق السموات والأرض فخلق ونحن معه ..) ونصب الخلق في صورة كالهباء قبل دخول الأرض ، ورفع السماء ، وهو في انفراد ملكوته ، وتوحيد جبروته . وأتاح نورا من نوره فلمع ، ونزع قبسا من ضيائه فسطع . ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . فقال الله عز من قائل : أنت المختار المنتخب وعندك مستودع نوري ، وكنوز هدايتي . من أجلك أسطح البطحاء ، وأموج الماء ، وأرفع السماء ، وأجعل الثواب والعقاب والجنة والنار ، وانصب أهل بيتك للهداية ، وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يشكل به عليهم دقيق ، ولا يغيب عنهم به خفي ،وأجعلهم حجتي على بريتي ، والمنبهين على قدرتي ووحدانيتي . ثم أخذ الله الشهادة عليهم بالربوبية، والإخلاص بالوحدانية ، فقبل أخذ ما أخذ جل شأنه ببصائر الخلق انتخب محمدا وآل بيته وأراهم أن الهداية معه والنور له ، والإمامة في إلـه تقديما لسنته العدل ،وليكون الأعذار متقدما . ثم أخفى الله الخليقة في غيبته ، وغيبها في مكنون علمه . ثم نصب العوالم ، وبسط الزمان ، وموج البحر ، وأثار الزبد ، وأهاج الدخان ، فطفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء ، ثم استجابهما للطاعة فأذعنتا بالاستجابة . ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار

(١) الوافي الباب ١٠٨ ص ٢٢٥ — ٢٤٥

(٢) الكافي : أصول ص ٢٧٦ وانظر تفسير الشيخ العسكري ص ٨٨ وانظر المسعودي : مروج الذهب ج / ٥٥ وانظر دونالدسن : عقيدة الشيعة ١٤٥ — ١٤٧ .

أبدعها ، وأرواح اخترعها ، وقرن توحيده بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فشهرت في السماء قبل بعثته في الأرض . فلما خلق الله آدم أبان فضله للملائكة ، وأراهم ما خصه به من سابق العلم حيث عرفه عند استنبائه أسماء الأشياء . فجعل الله آدم محرابا وكعبته وبابا وقبلة ، سجد إليها الأبرار والروحانيون الأنوار . ثم نبه آدم على مستودعه ، وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماما عند الملائكة ، فكان حظ آدم من الخير ما أراه من مستودع نورنا . ولم يزل الله تعالى يخبئ النور تحت الزمان إلى أن وصل محمدا في ظاهر الفترات ، فدعا الناس ظاهرا وباطنا ، وندبهم سرا وإعلانا ، واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذر قبل النسل (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم [1] ؟ : فمن وافقه ، واقتبس من مصباح النور المقدم اهتدى إلى سيره ، واستبان واضح أمره ، ومن لبسته الغفلة استحق السخط . .) (ثم انتقل النور إلى غرائزنا ، ولمع في أئمتنا . فنحن أنوار السماء ، وأنوار الأرض فبنا النجاة ، ومنا مكنون العلم ، وإلينا مصير الأمور ، وبمهدينا تنقطع الحجج خاتم الأئمة ؛ ومنقذ الأمة ، وغاية النور ، ومصدر الأمور . . .) . إن هذا النص الخطير يؤكد نظرية الفيض منذ مطلعه حيث (كنا عند الله ، وليس عنده أحد سوانا) كما يؤكد طريقة الانبثاق أو الفيض أو الصدور للنور الأزلي أو الحقيقة المحمدية التي من أجلها خلق الله كل شيء في السماء وفي الأرض وما خلفهما ، ثم أشهد الكل على العهد ، وبين أن النور متصل في أسمى صور آل البيت وأئمته .

ولا شك أن هذا هو الفيض الذي أمد الصوفية بالزاد والمدد ، حتى أنهم كسروا القيد عن العقول العشرة كما فعل السهروردي مثلا بوحي من الأصل الشيعي القرمطي لدى موسوعتهم الضخمة في رسائل إخوان الصفاء ، وحتى إنه لم يقف

---

(١) آية ١٧٢ سورة الإعراف ٧ .

عند ظهور المهدى ، بل تعدى حدود الزمان والمكان ودخل فى اللانهاية التى كان على أساسها تحطيم كل تمايز بين معانى الطاعة والمعصية والاختيار والجبر والخير والشر ، والجنة والجحيم ، وكل ما نسميه نحن بالمتناقضات . أما النص الشيعى الثانى فهو المعروف فى المصطلح الشيعى بخطبة البيان وهو المنسوب زورا إلى الإمام على رضى الله عنه ، وقد أكد البلاذرى (١) أنه منذ استشهاد الإمام على خرج أربعة من شيعته . هم حجر بن عدى ، وعمرو الخزاعى ، حبة بن جوين البجلى ، وعبد الله ابن وهب (ابن سبأ) ، وهم يتناقلون خطبة غريبة . هى هذا النص الذى يعتبر المرجع الهام أو أحد المراجع الأصولية لمذهب الحلاج وابن عربى على اختلاف اتجاهيهما فى نظرية الإنسان الكامل بالذات كما سنرى الآن . هذا النص المدخول على ساحة الإمام على لم يذكر الشريف الرضى منه حرفا واحدا ، ولم يشر إليه أية أشارة . وأغلب الظن أن هذا النص يعود إلى نهاية القرن الأول الهجرى لمصادر أثبت هبة الله الشهرستانى أنها تسبق تأليف نهج البلاغة بنحو مائة سنة على الأقل وخاصة إذا عرفنا أن نهج البلاغة جمع حوالى عام ٤٠٠ للهجرة (٢) . ونضيف نحن ملاحظتين هامتين أولاهما وجود اسم عبد الله بن سبأ من رواة النص ، وهذا يثبت قدمه ، كما يثبت كذبه أيضا بالنسبه للامام على . ثانيهما تأثر الحلاج بهذا النص تأثرا مباشرا بدليل بعض فقرات النص التى تقول وتنطق بمصطلحات الحلاج (أنا جانب الطور . . أنا باطن الصور . . محكم الطواسين) . وهذا يؤكد من جهة أخرى أنه وضع قبل ظهور نهج البلاغة ، ومن هنا لم يذكره الشريف الرضى . المهم عندنا أن هذا النص الخطير كان له أثره فى مدرسة الحلاج وابن عربى . نرى ذلك واضحا

---

(١) البلادرى : الأنساب ج ٦/ ٤٩٥ مجلة الدراسات الشرقية .

(٢) ماسينيون الإنسان الكامل فى الإسلام وإصالته النشورية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٠٣ وانظر المقدسى : البدء والتاريخ ج ٢ / ١٧٢ وعذاب الحلاج لماسينيون 520 ومجموعة نصوص ص ١٩٧ .

فى مصطلحات الحلاج ، كما نرى ذلك أوضح فى رسالة القدس لابن عربى وفى فتوحاته المكية [١] .

ونص خطبة البيان نشره الأستاذ ماسينيون عن مخطوطتين بباريس [٢] ، وقد نقل إحداهما الأستاذ الدكتور عبد الرحمن [٣] بدوى . والخطأ الكبير الذى وقع فيه ماسينيون عند نشره : قوله فى مقدمته « إن نمو النظرية الإسلامية الخالصة فى الإنسان الكامل جاء عن طريق القرآن نفسه » والواقع أن المبدأ الأصلى للنظرية وهو صياغة الإنسان على مثال الله ليس فى القرآن أو السنة ، بل إن الإسلام عامه لم يعترف بأية صيغة للآله الإنسانى كما بدأ مع الحلاج أو الإنسان الالهى كما بدأ مع ابن عربى ، والنبى محمد صلى الله عليه وسلم كما يقول الفيلسوف المعاصر راسل (لم يزعم لنفسه ولا لصحبه أنه الهى) [٤] .

وأهم فقرات هذا النص الخطير (أنا سر الأسرار . أنا شجرة الأنوار . أنا دليل السماوات أنا أنيس المسبحات . . خليل جبرائيل . . صفى ميكائيل . سمندل الأفلاك . سائق الرعد . سرير الصراح (كعبة السماء السابعة) . كيوان الكهان . موثق الميثاق (أية العهد) . عصام الشواهد . سبب الأسباب . جوهر القدم . الأول والآخر ، الباطن والظاهر . جناح البراق . أم الكتاب . مائدة الكشف . سر إبراهيم .

---

(١) ابن عربى الفتوحات المكية جـ ١ / ٢٤٩ — ٢٥٠ ، جـ ٢ — ٦٤ — ٦٥ .

(٢) أصل المخطوط الذى نقله ونشره ماسينيون رقم ٢٦٦١ عن ورقه ٢١ ب — ١٢٤ وهناك نص آخر فى باريس أنظر بدوى (١٠٩ — ١١٢) .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى النص الأصلى لمخطوط البيان ١٠٩ — ١١٢ .

(٤) راسل : تاريخ الفلسفة الغربية جـ ٢ / ١٨٦ — ١٨٨ وللمقارنة ارجع إلى الغزالى : إحياء علوم الدين باب الكبر الكتاب جـ٣ ص٢٢٦ — ٢٩٥ وأنظر الغزالى لسكارادى فوس ١٦٤ — ١٦٥ وميزان الاعتدال للذهبى جـ ٣ / ٥٢ ، وابن خلدون جـ ٢ / ١٨٣ .

ثعبان الكليم . علانية للمعبود . ثبير الترك . هنبثا الزنج . جرجس الفرنج . برستم الروس . إيليا الأنجيل (الخضر) . حامل اللواء . أمام المحشر . يعسوب الدين . باب المدينة (أنا مدينة العلم وعلى بابها) . محكم الطواسين . صاحب النجم . جانب الطور . باطن الصور النبأ العظيم . سر الحروف . شيث البراهمة . إمام أرباب الفتوة . مهدى الأوان . عيسى الزمان . ليث بنى غالب ، على بن ابن طالب) .

ولاشك أن هذا النص بمحتويات فقراته الكثيرة التى اختصرناها تؤكد أساس نظرية النور الأزلى وامتداده فى الإنسان الكامل الذى فلسفه التشيع فى ألوهية علىّ سر الأسرار وشجرة الأنوار ودليل السماوات وسبب الأسباب . كما أن هذا الأساس يؤكد دعوة إخوان الصفاء فى وحدة الأديان أو توحيد العبادة ممثلة فى (تبير الترك وهنبثا الزنج وجرجس الفرنج ، معرب التوراه إيليا الأنجيل ، مفصح الزبور ، مؤول التأويل ، يعسوب الدين ، شيث البراهمة ، سعد اليعاقبة ، عيسى الزمان ، وجه الله . الأول والآخر والظاهر والباطن) .... نصل من هذا أيضاً إلى أن النص يؤكد فى مضمون (قمر السرطان، شعرى الزبرقان ، أسد النشرة ، سعد الزهرة ، مشترى الكواكب ، زحل الثواقب ، عطارد التفصيل ، فرقد السماك ، مريخ القران ، عيوق الميزان ، حارس الاستراق ، سريرة الخفيات) نصل من هذه المضامين إلى أسرار العلم الالهى فى عقول الكواكب المفاض نورها وسرها على خواص الخواص ، كما نفهم أيضا ذلك الصرح الضخم للقرامطة الإسماعيليه فى علم الكواكب والنجوم والأسرار . أسرار المعارف الالهية التى أفادت المدرسة الاشراقية ، كما أمدت الحلاج قبلها ، وابن عربى بعدها بالمدد الخالد لمذاهب الاتحاد والحلول والتناسخ ووحدة الوجود والشهود .

وقد أكد أستاذنا الدكتور أحمد أمين [١] (ت ١٩٥٤م) استقاءه من ابن خلدون [٢]

---

(١) الدكتور أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٣ / ٢٤٥ .

(٢) ابن خلدون ٣٢٣ وانظر ٣٣١ — ٣٣٣ .

أن فكرة المهدية عند الشيعة هى هى فكرة القطبية عندالصوفيةبكل مضامينها الفلسفية. ووضح ابن خلدون (١) أننا يمكن أن نجد على وضوح هذه الفكرة (فى كتاب ابن العربى الحاتمى (محى الدين بن عربى) عنقاء مغرب ، وابن قسى فى خلع النعلين وابن سبعين وابن أبى واصل تلميذه فى شرح كتاب خلع النعلين) .

فإذا رجعنا فى هذا إلى ابن عربى لدى (٢) الفتوحات نجد وضوحاً أكثر . فهو يؤكد لنا فى تجديده وتطويره لمفهوم القطب الصوفى الشيعى . إنه إذا خرج هذا الإمام المهدى فليس له عدو إلا الفقهاء خاصة فإنه لا ينبغى لهم رئاسة ولا تمييز عن العامة ، ولو أن السيف بيد المهدى لأفتى الفقهاء بقتله) ، كما حدث هذا فى عصر الحلاج والسهرودى وابن عربى وابن سبعين ممن صدر الحكم الشرعى بقتلهم . ولا خلاف بين ابن عربى والشيعة الغلاة فى نزول عيسى عليه السلام حقيقة ، ولكن ابن عربى يفلسف الموقف لحساب نظرته المذهبية . فهو فى البداية يخالفهم (٣) فى أن عيسى هو إمام للمهدى فى الصلاة ، بينما هو عندهم هو الذى يصلى وراء المهدى . ويعود ابن عربى فى النهاية ، فيعطى المهدى كسر ّ أزلى ، أو يعطى السر الأزلى الذى كان عيسى نفسه فيضامن فيوضاته مكانه من المهدى ومن عيسى . أقول يعود ابن عربى فيرفع المهدى ليبقى عيسى بالدين الخالص ، ولو أن هذا يغضب الشيعة المتأخرين فى مذاهب البابية ، (٤) وماقبلها لدى الإسماعيلية المتأخرة ، ومابعدها لدى البهائية (٥) وغيرها . فإذا سألنا ابن عربى (٦)

---

(١) مقدمة ابن خلدون المصدر السابق .
(٢) ابن عربى الفتوحات المكية ج ٣ /٣٦٤ / ٣٧٤ .
(٣) ابن عربى الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ / ٣٦٥ / ٣٦٧ .
(٤ و ٥) أنظر E. Brown : New Hist. of Mirza Ali Mohammed.
دائرة المعارف الإسلامية مادة بابية ج ١ / ٢٢٧ والبابية تمذهبت على يد ميرزا على محمد عن أصول الإشراق فى المدرسة السهرودية الشيرازية وقد أعلن نفسه (بابا) عام ١٨٤٤ م أما البهائية فقد تخرجت من البابية وقد عملت على إبراز الجانب السياسى فى الباطن الشيعى القرمطى القديم حين أرادت بعض القبائل الإفغانية عمالأة الأتراك غزو إيران وخلع آخر ملوكها من سلالة الصفويين ولكنها غلبت على أمرها بحزم =

عن السرّ فى هذا ـ كشف لنا عنه فى وضوح لدى تقسيمه لمعنى ختم الولاية المطلقة ، وختم الولاية المحمدية ، حيث يقول :(الختم ختمان : ختم يختم به الله الولاية المطلقة وهو لعيسى ، وختم يختم الولاية المحمدية . أما ختم الولاية المطلقة فهو عيسى عليه السلام ، فهو الولى بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه و بين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل فى آخر الزمان وارثا خاتماً لا ولىّ بعده بنبوه مطلقة ، كما أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبوة ولا نبوة تشريع بعـــــده) . فإذا ساءلنا ابن عربى عن ختم الولاية المحمدية ، فإننا نجده يردها لنفسه فى صراحة بعد إبهـــام حيث يقول [١] أولا (وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلا ويدا ، وهو فى زماننا اليوم موجود ، عرفت به فى سنة ٥٩٥ ﻫ ورأيت العلامة التى قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده) . ثم يعود فى كشف القناع حين[٢] يقول (فإنى أنا الختم لا ولىّ بعدى ولا حامل لعهدى . بفقدى تذهب الدول ، وتلتحق الأخريات بالأول) . فإذا تذكرنا قوله الذى فصلناه معه فى وحدة الأديان حين قال أن الولى قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول ، وأن الولاية خير من الرسالة وأكمل، وأنه خاتم الأولياء كمحمد خاتم الأنبياء . إذا تذكرنا هذا ، وتذكرنا من ورائه دعوته لوحدة الأديان ـ أدركنا ماوراء ذلك من إحساسه بأنه أفضل فى حقيقة مذهبه من خاتم الأنبياء ، لإطلاقه الأديان عن حدود الزمان والموضوعات والأشكال اتساقاً مع جوهر وحدة الوجود [٣] . فلا غرابة إذن أن تروى

|| وقوة(نادرشاه) حتى جعل التشيع مذهبا خاصا جديدا بعد انتصاره وصار دينا يحقق ذلك الأمل القرمطى القديم منذ عهد ميمون بن ديصان القداح الذى ظهر بفكرته عام ١٧٦ ﻫ فى الرى وطبرستان وخراسان واليمن والقطيف ومصر والبحرين على تمركز قوى فى إيران كدعوة شعوبية ضد الدين الإسلامى العربى ومن الفرق الناتجة القزلباشية التركمانية نفايا أسرى الحروب فى عهد تيمور لنك .

(٦) الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ .

(١) المصدر السابق للفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ (ابن عربى ولد ٥٦٠ ﻫ وتوفى ٦٣٨ ﻫ) وهو يشير إلى أنه عرف سره عام ٥٩٥ ﻫ وهو قبل الأربعين .

(٢) عنقاء مغرب لابن عربى ١٥ .

(٣) الفتوحات ج ٤ / ٤٣١ وانظر:
Macdonald : Ency. of. Religion III p 129—262.

الروايات عن ابن سبعين أنه قال لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدى .... فإن إتساق المذهب يؤكد مضمون المعنى فى مدد الفيض الذى يمضى فى دوائر لامتناهية.

وقدهاجم ابن تيمية – كما سنرى صلب النظرية فى هجومه على المذهب عامة حين قال (زين لهم هذا المذهب إثبات أن محمداً هو العقل الأول ، وأنه كان قبل كل شيء فاعتنقه الكثيرون . والذى عليه أهل السنة والجماعة أن الماهيات مجعولة ، وأن ماهية كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدرا زائدا على ماهيته ، بل ليس فى الخارج إلا الشيء الذى هو الشيء ، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ، ليس وجوده وثبوته فى الخارج زائدا على ذلك . وجماع أمر صاحب الفصوص وذويه هدم أصول الإسلام)[1] .

تحدثنا عن الأصل الشيعى كمدخل مباشر لنظرية الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل . ونصل حديثنا الآن مع الأصل لهذا المدخل الذى انصهرت فيه النظرية الشيعية والصوفية فى فلسفتها كاملة فى بوتقة المزج الأفلوطينى فنراه لدى المواعظ المنسوبة للقديس كليمانس ، والتى يقول فيها (ليس ثمة غير نبى صادق هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس يمر خلال العصور عصور العالم منذ البدء بأسماء وصور متعددة)[2]. وهذا هو ما أكده المذهب لدى ابن عربى فى الروح القدسية فى أنه لاخلاف بين الأنبياء إلا فى المظهر الخارجى . أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد بعث للعالمين فى أزمنة مختلفة ، وفى مظاهر جسمانية متباينة كى يعلن للناس إرادة الله ومشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم إلا روح واحدة متجلية فى صور مختلفة ذات جوهر واحد أزلى . وقد وصلت ابن عربى عن الباطنية الاسماعيلية فى قولهم عن « تجلى العقل الكونى فى أدوار على صوره الناطق

---

(١) ابن تيمية : رسالة حقيقة مذهب الوحدة ٤ — ٦ / رسالة مذهب الإتحاديين ٧٤ – ٧٦ .

(٢) مواعظ كليمانس : ١٨ / فقرة ١٣ وانظر براون المصدر السابق .

القائل : كنت فى يوم نوح نوحا ، وفى يوم إبراهيم إبراهيم[1] ... « كما وصلت إلى ابن عربى مدعمة بالأثر اليهودى المنسوب إلى النبى صلى الله عليه وسلم بأن الله خلق آدم على صورته ، وإلى الحديث الموضوع فى الأفق القائل الشيعى (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) [2] . وهذا الحديث أيضا مبنى على نص سفر التكوين (يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك وخلقتك من أجلى ، فلا تهتك ما خلقت من أجلى فيما خلقت من أجلك[3]) وقد اعتبر الخطاب والنداء بلفظ يا ابن آدم فى نظرية ابن عربى نداء موجها للنبى محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن صلب النظرية يجعل الأنبياء كلمات عنه . أما الجذر القديم الفارسى الممتد فى اليهودية والأفلوطينية فإن الأستاذ ماسينيون[4] يضع يدنا عليه لدى الجيومرت عند المزدكية وآدم قدمون فى القبالة اليهودية ، والإنسان القديم فى المانوية ثم الكلمة المسيحية . وجاءت السبئية والشيعة الغلاة ، فصارت الكلمة إنسان عين الوجود ، وتحولت الكلمة المسيحية المتجسدة فى عيسى عليه السلام إلى هذا الصورة . وقد أخطأ ماسينيون [5] حين قارن بين نقطتى الخلاف فى النظرة المسيحية والإسلامية على أساس أن عيسى يعتبر المخلص الحاكم بينما هى عند النظرة الإسلامية كما يعتقد ماسينيون لا تعتبر محمدا هو الحاكم الشافع يوم الزحام . ووجه الخطأ أن النصوص الإسلامية فى مختلف الدوائر الشيعية والسنية تؤكد أن محمدا هو الشافع الوحيد وليس لأمته فقط ، بل ولغير أمته لأفضليته السابقة على جميع الأنبياء ،

---

(١) المصدر السابق ا براون ص ٣٣٩ .

(٢و٣) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٢) ٩٧ / ٢٢٦ / ٢٦٧ والفصوص ٨ / ٢٥٢ ٢٥٣ وانظر نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ١٥٩ ومقدمة الفصوص ٣٥ للدكتور أبو العلا عفيفى . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية مقال ترجمة عن هانز هنيرش شيدر نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص ٣٥ من الترجمة العربية وانظر سفر التكوين الآية ١ / ٢٧ .

(٤) ماسينيون الإنسان الكامل أنظر ترجمة المحاضرة فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى الإنسان الكامل فى الإسلام ٨٦ — ٨٨ .

(٥) المصدر السابق لماسينيون .

وبدليل القرآن (جئنا من كل أمة بشهيد ، وجئنابك على هؤلاء شهيدا [١]) ....
من هنا ارتبطت نظرية الشفاعة بنظرية الإنسان الكامل أو نظرية الكلمة المسيحية .
وبينما هى لدى الأفق المسيحى نظرية شخصية ، إذ الكلمة الإلهية هى المسيح الذى هو روح الله ، وبينما كمال الشخصية الإنسانية لايتم ولا يتحقق إلا بها لاتصالها به واتصافها بصفاته نجد أن النظرية فى الإسلام يغلب عليها فكرة الوحى أولا ، ولا أثر فيها لفكرة الشخصية . من هنا اعتقد الصوفية أن صلتهم بالنبى الشفيع أقوى من صلة الشيعة وأهل السنة به . فإذا كان أهل السنة يعظمونه كمثل أعلى فى الدين والأخلاق ، وإذا كان أهل الشيعة يمجدون فيه أنفسهم ، فإن الصوفية يحبونه ، والمحبة هنا فناء المحب فى المحبوب . ومن هنا كانت الحقيقه المحمدية هى المجلس الأعظم لتلك الصلة الخاصة التى يطلقون عليها اسم الولاية من حيث أنه يمثل فى نظرهم الإنسان الكامل الذى تجلت فيه جميع الصفات الإلهية . فهو ولى من حيث الباطن ، رسول من حيث الظاهر . لهذا كان مقامه فى الولاية أسمى من مقامه فى النبوة والرسالة ، ولهذا أيضا أعتبر الصوفية أنفسهم خلفاءه كأولياء والولاية جوهر النبوة الحقة ، ولهذا أيضا أكد ابن عربى أنه خاتم الأولياء بدعوته فى وحدة الوجود ووحدة الأديان .

نقطة أخرى فى فكرة الشفاعة وصلتها بالكلمة يختلف فيها النظر المسيحى عن الإسلامى فى الدوائر الصوفية . تلك هى أن الشفيع فى المسيحية هو ابن الله ، بينما الفكرة فى الإسلام تقول إن الله خالق العالم بما فى ذلك محمد نفسه . بمعنى أن العلاقة بين الله والإنسان فى الأفق المسيحى علاقة أب بابن بينما هى فى الأفق الإسلامى مباشرة عن الله أو كلمته فى محمد صلى الله عليه وسلم ، وليست علاقة أب بابن ، لأن مقياس كل شىء

---

(١) آية ٤١ من النساء ٤ وانظر تفسير العسكرى ٨٨ والكافى للكلينى الأصول ٢٧٦ .

فى الإسلام هو الله لا الإنسان كما هو فى المسيحية (١) . مجمل الرأى فى هذا الأصل الممتد من الأفلوطينية إلى اليهودية عن الغنوصية الفارسية البوذية الشرقيه القديمة — أن فكرة ونظرية الإنسان الكامل التى دخلت الأفق الصوفى عن طريق الشيعة وإخوان الصفاء تطورت عن فكرة شرقية قديمة تبنتها ونفخت فى روحها الأفلوطينية التى مزجتها هى الأخرى عن التدين الشرقى والهللينية القديمة . فإذا ذكرنا أن الإنسان الأول وهو الإنسان الكامل فى الغنوص الشرقى القديم كائن ذو طبيعة إلهية ، وهو فى الوقت نفسه بوصفه نموذجاً أول للانسانية مجموع النفس ، ولكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا — إذا ذكرنا هذا أدركنا نبع النظرية القديم المتصل أساساً بوحدة الوجود أو كما تقول الفلسفة الهندية (فيما ذكرناه) : (جميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضاً ليستقر عليها الحيوان ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم . . .) حتى (كان الحياة التى تدب فى كل جسم) ، (ويمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز ، أو كالصورة التى ترتسم فى إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذى يغمر العالم(٢) . . .) .

الجديد الذى طوره ابن عربى هو أنه حرر فكرة الإنسان الكامل (كما حرر السهروردى قيد العقول العشرة) من القيد العينى بالنبى (صلى الله عليه وسلم) . فالإنسان الكامل هو حلقة الوصل بين الله والعالم ، وهو ليس مقيداً بعصر معين أو انتهى عند زمان معين ، بل هو خليفة متصل المدد عن الله . فيه تتجلى الألوهية خلال

---

(١) العطار تذكره الأولياء ج ٢ / ٢٦٠ — ٢٦١ وانظر براون تاريخ الفرس الأدبى / ٥٠٤ وماكدونالد D. B. Macdonald: Christianity and islam 1915 p 228.

وانظر الدكتور أبو العلا عفيفى نظرية الإسلاميين فى الكلمة مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ — ٣٣ — ٧٥ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢ .

العصور . عند غلاة الشيعة فى الإمام المعصوم والأئمة النطقاء المستودعين والمستقرين ، وعند الأولياء الأقطاب الذين يحملون كل ملامح وصفات أئمة الشيعة المستورين . وهؤلاء الأقطاب هم الأولياء الكاملون أو الأناسىّ الكاملون . كل واحد منهم إنسان كامل ، وخليفة لله فى الكون[١] . أمر آخر توسع فى فلسفته ابن عربى هو ربط التعين الثلاثى الصادر فى العلم والعالم والمعلوم كحقيقة واحدة بالحب = العلم ، والعالم = المحب ، والمحبوب = المعلوم . من هنا كان التثليث المرتبط بالعلم مرادفاً للتثليث المرتبط بالحب ، وهذا ربط لنظرية الحب بالمعرفة على منهج ابن عربى الذى يختلف فى ربطه المعرفة بالحب ،عن الغزالى فى المنهج السنى فيما فصلناه معه . فإذا سألنا ابن عربى عن التثليث قال :

تثلث محبوبى وقد كان واحـدا كما صيروا الأقنام بالذات أقنما[٢]

ويختلف الحلاج عن ابن عربى تبعاً لاتجاه كل منهما ، فبينما يرى الحلاج كما ذكرنا أن ابليس أطاع الله فيما نسميه نحن عصياناً ، لأنه امتثل للأمر الأزلى ، نجد ابن عربى يفسر الموقف على ضوء فكرة الانسان الكامل . فإن الاسماء التى علمها الله آدم فى قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) [٣] — هى معانى الأسماء الإلهية كلها . ولما كان محمد الحقيقة المحمدية ، الأمر الأزلى الذى خرجت عنه الكلمات الأخرى — لما كان محمد السر الإلهى قد أعطى حقائق تلك الأسماء ، فإن السجود كان لهذه الحقائق ممثلة فى آدم الذى هو إحدى هذه الكلمات التى حقيقتها الكبرى محمد ، أو السر الإلهى الأول . بمعنى أوضح أن آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجى فى صور أفراده ، أما

---

(١) ابن عربى : رسائل صغيرة لابن عربى نشرها نيبرج ١٩١٩ ص ٩٠ / ١٢٠ — وانظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده ٧٦ .

وأنظر للمقارنة ابن عربى الفصوص شرح القاشانى ٨ / ٢٧ القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات ج ٣ / ١٧١ ، وانظر ترجمان الأشواق ص ٤٢ طبع بيروت ١٣١٢هـ

(٣) آية ٣ من البقرة .

محمد فهو الإنسان الباطن المتعين فى العالم المعقول . الحقيقة المحمدية إذن أو الإنسان الكامل عند ابن عربى ليس دليلا على ربه ، بل هو هو : دليـل على نفسه ، لأنه والحق حقيقة واحدة . لافرق بينهما إلا [١] بالاعتبار . أو كما يقول ابن عربى [٢] فى دقة ناتجة عن وعى وصحو ، لا عن شطحات ، وجذبات كما يزعم المتسامحون أو المدافعون خطأ عن ابن عربى المتسق فى مذهبه . (فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة . فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرناه من الأقسام ، والنسخة الباطنة مضاهيه للحضرة الآلهية . فالإنسان هو الكلى على الاطلاق والحقيقة . إذ هو القابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها) . ابن عربى فى هذا وفى غيره من نصوصه فى كتبه المختلفـــة الضخمة أمثال الفتوحات والفصوص والتدبيرات الآلهيه وعنقاء مغرب — يجعل الإنسان الكامل جامعا لكل الموجودات شاملا للحضرة الإلهية والكيانية مظهرى الإنسان . وهذه هى الخاصية الأولى التى تؤكد أن الإنسان الأول الكامل صورة دقيقة كاملة من الله . هذه الخاصية تؤكد اقتراب نظرته من النظرة المسيحية فى المسيح بوصفه الله فى صـــورة الناسوت : أما الخاصية الثانيه فهى أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العاليه التى للانسان الأول أو الكامل ، وهذه المرتبة تتحقق فى النبى . ونقطة البدء ، وإن اختلفت عن المسيحية فإنهما تتلاقيان عند نتيجة واحدة برفع النبى إلى مرتبة النور الأزلى أو الكلمة أو العقل الأول ، وهذا المعنى عند ابن عربى نجده مطورا مفصلا لدى تلميذ مدرسته الممتاز عبد الكريم الجيلى [٣] ٨٠٥ هـ حيث يقول عن مرتبة النبوة عند الصوفى الولى أن لها برازخ ثلاثة ، بعدها مقام الختام .وفى البرزخ الثالث لايزال الإنسان تخرق له العادات بها فى ملكوت القدرة

---

(٣) ماسينيون : المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ٢٤٣ . وانظر الطواسين المقارنة ص١٧٧ . وانظر الدكتور أبو العلا عفيفى : نظريات الإسلاميين مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ ص ٣٣ — ٧٥ .

(٤) ابن عربى رسائل صغيرة ص ٢١ — ٢٢ وانظر أيضا ٩٤ — ٩٩ من نفس الكتاب .

(١) عبد الكريم الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / ٦٤ القاهرة ١٣٠٤ هـ .

حتى يصير له خرق العوائد عادة فى فلك الحكمة . فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان (١) . معنى هذا أن الإنسان الكامل إذا بلغ هذه المرتبة الكاملة استطاع أن يخلق ما يريد ، وأن يحدث من الأحداث ما يشاء بعيدا عن سلطان الطبيعة ، لأنه سيكون مبدعا خلاقا فى امتداده الكامل الحقيقى عن الكمال الأول .

فاذا انتقلنا فى مدرسة ابن عربى فى نظرية الإنسان الكامل قبيل الجيلى مطورها الممتاز . نجد صدر الدين القونوى ت ٦٦٧ هـ ، والعفيف التلمسانى ٦٩٠ هـ بعد أن عرفنا صورها لدى أقطاب الوجود ابن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وابن سبعين والششترى .

أما القونوى فهو يشرح لنا هذه الصورة فى كتاب مراتب الوجود(٢) الذى قسم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة آخرها أكملها ، وهى مرتبة الإنسان الكامل ، وفيها يقول (المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هى للانسان الكامل ، وبه تمت المراتب ، وكمل العالم ، وظهر الحق للعالم سبحانه بظهور الأكمل على حسب أسمائه وصفاته . فالإنسان أنزل للموجودات مرتبة فى الظهور ، وأعلاهم مرتبة فى الكمالات ليس لغيره ذلك . وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا ، حكمة ووجودا بالذات والصفات ، لزوما وعرضا ، حقيقة ومجازا . وكل مارأيته أو سمعته فى الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم لحقيقه من حقائق الإنسان فالإنسان هو الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسى ، وهو اللوح ، وهو القلم

---

(١) الجيلى : الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / وما بعدها ٦٤ وما بعدها — .

(٢) صدر الدين القونوى : مراتب الوجود مخطوط بالظاهرية فى دمشق رقم ٥٨٩٥ نشر هذا المخطوط الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١١٥ فى الإنسان الكامل انظر فى المخطوط (ورقة ١٤ ب) .

وهو الملك ، وهو الجن ، وهو السماوات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوى ، وهو العالم الأخروى ، وهو الوجود وماحواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو القديم ، وهو الحادث ... فلله در من عرف نفسه معرفتى إياها) . أما العفيف التلمسانى فهو أقرب الشبه إلى القونوى كمؤرخ وشارح المذهب ، فقد شرح مثله الفصوص كما شرح مواقف النفرى وأسماء الله الحسنى . وقد ذكرت عنه بعض المراجع أنه قال (إن القرآن كله شرك) وإنه ممن ينتمون إلى فرقة النصيرية الرافضة وقد توفى عام ٦٩٠ هـ (١) ... ولا نجد فى الواقع ممن امتد امتدادا متطورا فى مدرسة الإنسان الكامل لابن عربى سوى عبد الكريم الجيلى الذى أفرد لها كتابا ضخما يعتبر السجل الكامل لتطور نظرية ابن عربى . وإذا كانت نظرية الحقيقة المحمدية أو القطبية فى الإنسان الكامل كفكرة معنوية وحسية تبدو واضحة فى جانبها لدى ابن عربى فقد أخذ ابن الفارض ناحيتها المعنوية ، وأخذهما معا جلال الدين الرومى وابن سبعين والششترى كما فصلنا معهم . وجاء الجيلى ففلسف الجانبين معا على وضوح تام دون أى التفات للقرآن الذى يصف النبى صلى الله عليه وسلم بأنه (عبس وتولى) وما كان يدرى ما الكتاب ولا الإيمان لولا أن هديناه ، وبأنه بشر مخلوق تجرى عليه أحكام الموت . ولكن ما الجديد الذى أضافه الجيلى على وجه الإجمال كامتداد متطور فى مدرسة ابن عربى ؟

١ — قوله (٢) بأن للانسان الكامل ثلاث برازخ يمكن أن يصل بعدها إلى مقام الختام . الأول هو البداية ، وفيه يتحقق بالأسماء والصفات . الثانى يسمى التوسط ، وهو فلك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية . فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات والمغيبات . الثالث . معرفة التنوعات الحكمية فى اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال

---

(١) الطبرى ٩ / ١٧٩ وانظر فوات الوفيات ١ / ١٧٧ / ودول الإسلام الذهبى ١ / ٧٣) وصوفية الاسلام ١٥٣ / ١٥٤ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الانسان الكامل ج ٢ / ٦٤ وما بعدها القاهرة ١٣٠ هـ .

الإنسان تخرق له العادات فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى فلك الحكمة فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان ، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل فى مقام الختام والناس فى هذا المقام مختلفون فكامل أكمل ، وفاضل وأفضل .

٢ — توكيده[١] أن عيسى عليه السلام فرع من الحقيقة المحمدية التى هى أم الكتاب . أما الكتاب فهو عيسى ، فهو إذن فرع . وهو يرى أن الأنجيل نزل على عيسى بالسريانيه ، وقرئ على سبع عشرة لغة . وإذا كان أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم فأول الأنجيل باسم الأب والأم والابن . ويرى الجيلى أن هذا الكلام لم تفهم حقيقته من أم الكتاب الكتاب فى القرآن ، بل أخذ على ظاهر من المسيحيين وغيرهم ، حين ظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ، فقالوا الله ثالث ثلاثة ، ولم يعلموا أن المراد بالأب اسم الله ، والأم كنه الذات ماهية الحقائق ، وبالابن الكتاب الوجود المطلق الذى هو فرع ونتيجة عن ماهية الكنه ، كما قال الله (وعنده أم الكتاب)[٣] ، وإليه أشار عيسى بقوله (ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به[٤]) .

(٣) فلسفته[٥] لمنطقة العماء (مصطلح الجيلى) وهو منطقة حقيقة الحقائق التى لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية ، فهى (ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقية ، ولا خلقية . . . يعنى لا حق ولا خلق فصار العماء مقابلا للأحدية . وكما أن الأحدية تضمحل فيها الأشياء والأوصاف ، ولا يكون لشىء فيها ظهور ، فكذلك العماء ليس لشىء من ذلك فيه مجال ولا ظهور . والفرق بين العماء والأحدية . . . أن الأحدية

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ج ١ / ١٠٥ القاهرة ١٣٠٠ هـ .

(٢) آية ٣٩ الرعد ١٣ .

(٣) آية ١١٧ / (٥) المصدر السابق للانسان الكامل ص ١٠٥ ج ١ .

(٤) عبد الكريم الجيلى ج ١ ص ٤٨ — ٥٠ طبعة حديثه ١٩٥٦ .

(٥) عبد الكريم الجيلى ج ١ ص ٩٨ — آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

حكم الذات فى الذات بمقتضى التجلى وهو الظهور الذاتى الأحدى . أما العماء فهو حكم الذات بمقتضى الإطلاق ، فلا يفهم منه تعال ولا تدان ، وهو البطون الذاتى العمائى ، ومنطقة العماء مقابلة للأحدية (. . تلك صرافة الذات بحكم التجلى ، وهـذه صرافة الذات بحكم الاستتار . فتعالى الله أن يستتر عن نفسه عن تجل ، أو يتجلى لنفسه عن استتار .) .

(٤) توكيده[١] فى وحدة الأديان أن معنى قول الله سبحانه (إنى أنا الله لا إله إلا أنا) يعنى (الإلهية المعبودة ليست إلا أنا . فأنا الظاهر فى تلك الأوثان والأفلاك والطبائع ، وفى كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة ، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا . لهذا أثبت لهم لفظ الآلهة ، وكانت تسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه فى الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية . لا كما يزعم أهل الظاهر أن الحق إنما أراد بذلك من حيث أنهم سموهم آلهة ، ولا من حيث أنهم فى أنفسهم لهم هذه التسمية ، وهذا غلط منهم وافتراء على الحق) . لأن هذه الأشياء فى نظر الجيلى (بل كل ما فى الوجود له من جهة ذات الله تعالى فى الحقيقة هذه التسمية ، وهى تسمية حقيقية ، لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء . وتسميتها بالإلهية تسمية حقيقية . لا كما يزعم المقلد من أهل الحجاب أنهـا تسمية مجازية) .

فإذا سألنا الجيلى عن معنى العبادة أجاب بأنها (التحقق بحقائق الأسماء والصفات الالهية ، لأننا إذا عبدناه بتلك العبادة علمنا أنه عين الأشياء الظاهرة والباطنة[٢]) ، وليس هذا فقط بل الجيلى فى توضيحه يؤكد[٣] أن تعدد الأديان والعقائد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التى تجلى فيها الحق . فالله تجلى باسم الهادى كما تجلى باسم

---

(١) عبد الكريم الجيلى ج ١ ص ٩٨ – ٩٩ آيه ١٤ سورة طه ٢٠

(٢) عبد الكريم الجيلى ج ١ / ١٠٠ .

(٣) عبد الكريم الجيلى ج ١ . (٣ — ٥)

المضل . (ولو أن اسمامن الأسماء الإلهية ظل معطلا ، فلم يتحقق ومعناه فى صور الوجود لما كان تجلى الحق كاملا) . لهذا أرسل الله الرسل ليعبده الذين يطيعونه فى صور الاسم الهادى ، ويعبده الذين يعصونه فى صوره الاسم المضل . فهو عين كل معبود يعبد ، لأنه الهوية السارية فى جميع مراتب الوجود . لا فرق فى ذلك بين ما يعبده الوثنيون أو غيرهم . وقد تطور الموقف لدى الجيلى حتى أول كل [١] العبادات : فالصلاة هى واحدية الحق ، والزكاة التزكى بإيثار الحق على الخلق ، والصوم هى الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية للاتصاف بصفات الصمدية ، والحج هو استمرار القصد فى طلب الله ، والإيمان عامة هو مدارج الكشف عن عالم الغيب) .

(٥) توضيحه[٢] أن العقل الأول المنسوب إلى الحقيقة المحمدية خلق منه جبريل ، فجبريل ولد لمحمد أصل العالم والوجود . ودليل الجيلى أن جبريلا توقف ليلة الإسراء ، وتقدم محمد وحده ، ودليله تسمية العقل بالروح الأمين لأنه خزانة علم الله وأمينه ، ودليله خلق عزرائيل من وهم نور الحقيقة المحمدية ــ هذا الوهم البسه لباس القهر (فأقوى مقهور بوهمه شيء يوجد فى الإنسان القوة الوهمية التى تغلب العقل والفكر) . وخلق الهمة لميكائيل من نور محمد ، والفكر لباقى الملائكة ، وخلق من الصورة المحمدية النور الذى خلق الله منه الجنة والجحيم . والجيلى يؤكد أن قوم عيسى حين عبدوه كانوا صادقين بدليل قوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك [٣]) . ودليل الجيلى عجيب حقا ، فهو يقول لو لم يكن هذا صحيحا لقال إن تعذبهم فإنك شديد العقاب ، بل قال وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ، لأنهم لم يخرجوا عن الحق ، ولأنهم فى حق مع أنفسهم) . وليس هذا فقط ، بل إنه يفسر فى نفس الآية معنى الواحد فى الكثرة والكثرة فى الواحد فى

---

(١) عبد الكريم الجيلى ج ١ / ١١١ .

(٢) عبد الكريم الجيلى ج ٢ / ١٠٤ / ٣٠ / ٤٧ / ١٢٧ / ١٣٣ .

(٣) آية ١١٨ سورة المائدة .

خطاب عيسى لله . فالله حقيقة عيسى ، وعيسى عين حقيقته ، ولا مغايرة . يقول الجيلى معنى قوله (أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله ؟ قال سبحانك مايكون لى أن أقول ما ليس لى بحق[١] . . . .) كيف أنسب المغايرة بينى وبينك . ما يكون لى أن أقول ماليس لى بحق ، فأقول لهم اعبدونى من دون الله ، وأنت عين حقيقتى وذاتى ، وأنا عين حقيقتك وذاتك . فنزه عيسى نفسه عما اعتقده قومه ، لأنهم اعتقدوا مطلق التشبيه فقط . . (ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به[٢]) مما وجدتك فى نفسى فبلغت الأمر ونصحتهم ليجدو إليك فى أنفسهم سبيلا ، ولم أخصص نفسى بالحقيقة الآلهية . . .) إن الجيلى فى الواقع متسق مع مدرسته حين أطلق الحقيقة الآلهية ، فكما أن الله رب عيسى كمثال كامل ، فالله ربهم بمعنى حقيقتهم ، (وهم على الحقيقة محقون . فالحق تعالى حقيقة عيسى ، وحقيقة أمه وحقيقه روح القدس ، بل حقيقة كل شىء) (وقد اهتدى ورثة علم محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنسانى ، وشهدوا الحق فى جميع أجزاء الوجود . . . .) . ويصل بنا الجيلى من هذا إلى علم خاتم الولاية أمثال ابن عربى فيقول أنه جوهر رسالة محمد الكامل ، وهذا العلم لم يوضحه محمد وإنما أحاط ورمز إليه بقشور ، ولم يفعل كما فعل عيسى حين كشف عن سر الربوبية والقدرة فى لوحى الربوبية والقدرة وهذان اللوحان لم يبرزهما موسى فأبرزهما عيسى ، ومن هنا ضل قومه ، وقد جاء محمد (صلى الله عليه وسلم) فاحاط السر بارموز . لكن خاتم الولاية أى خاتم الأولياء عنده السر لأن عنده الفهم الألهى[٣] .

(٦) تفسيره[٤] مذهب وحدة الوجود تفسيراً أوضح من تفسير ابن عربى .

(١ و٢) الآيات ١١٦ — ١١٨ — من سورة المائدة (٥) .

(٣) الجيلى : الإنسان الكامل جـ١ / ١١٣ — ١٧٧ ، جـ٢ / ٤٧ / ٥٢ ، ٥٨ / ٦٢ وانظر د كتور محمد إقبال تطور الميتافيزيقا فى فارس / ١٥٠ .

(٤) الانسان الكامل جـ ١ ، س ٢١ — ٢٥ ، س ٥٠ — ٥٢ المصدر السابق للدكتور محمد إقبال .

فهو حين يقول فى بداية الأمر أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن ، لأن الحقيقة الوجودية واحدة ، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها ـ أقول حين يفسر هذا المبدأ يفصل فى توسعه ، ليؤكد فى تحليل : أن الذات الإلهية بما هى ذات لا يمكن لنا معرفتها . لذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها . ويمضى فيعرفنا أو يعلمنا بأنها جوهر له عرضان . الأول الأزل ، والثانى الأبد ، وله وصفان الأول الحق والثانى الخلق) والجيلى يفرق بين الوصف والنعت ، ويضع الوصف قبل النعت ، فيقول (ولهذا الجوهر نعتان : الأول القدم والثانى الحدوث ، وله اسمان الأول الرب والثانى العبد ، وله وجهان الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثانى الباطن وهو الأخرى) . فالوجود المحض إذن من حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا وظهر فى عالم الظواهر ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه ، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر ، وهو ظاهر كما يقول الجيلى (لأن به يظهر الحق فى صورة خارجية) ، (ولا بد من أن نسلم بالتمييز بين الذات والصفات التى هى العالم إذا أردنا أن نثبت وجود العالم . لكن الحقيقة (هى أن الذات عين الصفات ، وليست شيئا غيرها .. كالماء الذى هو عين الثلج ، وليس شيئاً غيره . فالمسمى بالعالم ، وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهماً ، بل هو موجود على الحقيقة . لأنه هو المجلى الذى ظهر فيه الحق . أو هو النفس الثانية للحق . فالعالم مظهر لصورة الحق فى نفسه . هنا يعتمد الجيلى فى مذهب ابن عربى الذى يقول فى نفس المقام (فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف . فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ، وهو مفتقر إلينا من ظهوره لنفسه) . ويبدو لنا واضحاً الفارق بين اتجاه الحلاج الأساسى فى فهم الوجود عن فهم ابن عربى ومدرسته .

فإذا مضينا [1] مع الجيلى فى انتقاله من وحدة الوجود إلى تقرير نظرية الإنسان

---

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٠ — ٢٥ ، ٩٨/١٠٠ وانظر نيكلسون فى التصوف الاسلامى وتاريخه ٨٦ وانظر الدكتور إقبال تطور الميتافيزيقا P. 50 ملاحظة : تكاد نظرية الجيلى فى العماء تشبه نظرية

الكامل على أساسها — نجده يفسر لنا أن الحق فى طريقه إلى معرفته نفسه يقطع فى موازاة : المراحل الثلاث وهى مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الأنية . هذه المراحل يشعر بها الصوفى لدى إشراق الأسماء الآلهية ، وإشراق الصفات ، ثم إشراق الذات ، وعندما تخرج الذات الآلهية فى منطقة العماء حسب مصطلح الجيلى عن تجردها وبساطتها تبدو ذاتا مدركة عاقلة فى تلك المراحل ، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلا ومعقولا ، ويتجلى فى صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود. وهو إذ يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق يتجلى فى الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته . معنى هـذا أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل فى النشأة الانسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة ، أو على حـد التعبير الصوفى أصبح الحق والخلق عينا واحـدة فى صورة الإنسان الكامل الذى هو النبى أو الولى . وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للانسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق فى مقابل وظيفته الميتافيزيقية ، ومن حيث هو مبدأ تجمع بين طرفى الحقيقة الحق والخلق . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهرة إلى عالم الذات تتم فى حالة الشعور بالاتحاد الذى يشعر به الصوفى ، وهـذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقا .

(٧) فلسفته وتطويره الجزاء فى الدار الأخرى التى هى وجه الله الباطن كما يقول الجيلى . والجيلى هنا يعدل اتجاه ابن عربى تعديلا يعود به إلى الأصل الجهمى القائل

= هيجل فى مراحلها الثلاث التى تكون الأولى فيها حالة نوع من الغموض والسكون أى يكون المطلق فى داخل ذاته ثم حين يتأمل ذاته ويعكس الوحى على نفسه يصدر عنه الطبيعة ، وهى بمثابة النقيض للحالة الأولى حالة السكون التى لا تلبث أن تظهر وتخرج إلى الأعيان . ثم يأتى بعد ذلك المركب الذى يجمع بين الوعى والطبيعة أو الخارج ويؤلف بين الفكر والطبيعة فيغدو الفكر وهو أكثر إمتلاءً وأشد ثراء .

(أنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة هيجل « ت ١٨٣٠ م » / ص ٢٦٤ — ٢٦٨ .

بفناء النار لـكونها غير أصيلة فى الوجود ، أو لـكونها حادثة كما يقول الجهمية (١) . فإذا كان ابن عربى قد فلسف الطاعة والمعصية ، وأكد لديهما أنه لا مدلول لهما لا من الناحية الدينية ، وبالتالى لامدلول لهما من الناحية الإيجابية ، وأنه لاعذاب ولانعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة . وكانت النتيجة عنده أن آمال الخلق جميعاً إلى النعيم سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار ، لأن نعيم الجمع سواء رغم اختلاف شكله ، ولأن العذاب نفسه سمى كذلك لعذوبته ـ أقول إذا كان ابن عربى(٢) قد فلسف النعيم والعذاب بمعنى حقيقته واحدة ، فإن الجيلى قد عاد بالنظرية إلى الاتجاه الجهمى حيث يقول الجيلى(٣) (ولما كانت النار غير أصيلة فى الوجود زالت آخر الأمر . مر هذا أن الصفة التى خلقت منها مسبوقة والمسبوق فرع للسابق ، وذلك قوله سبقت رحمتى غضبى فالسابق هو الأصل والمسبوق فرع منه ، وقد قال :(ورحمتى وسعت كل شىء(٤)) ولم يقل غضبى وسع كل شىء ، لأنه أوجد الأشياء رحمة منه ؛ والرحمة صفة ذاتية لله . والغضب ليس صفة ذاتية فهو الرحمان الرحيم وليس الغضبان . . . ولهذا فالنار لا بد أن تزول حين يقول الله لها كما قال لنار ابراهيم (كونى برداً وسلاماً(٥)) . إن الجيلى(٦) يقدم لنا هذه القضية على أساس من نظرية الإنسان الكامل . (فالله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر ، ونظر إلى هذه الصور باسمه « المنان القاهر » ، ثم تجلى عليها باسم اللطيف الغافر . .

---

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقه م ٥ — ٦ / ١٩٢٧ ص ٣٢٢ وانظر الانتصار للخياط ١٢ وانظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ .

(٢) ابن عربى : الفص الأيوبى من فصوص الحكم ١٧٠ — ١٧٤ وانظر أيضا ص ١٨٧ ـ ١٩٠ الفص اللقمانى .

(٣) عبد الكريم الجيلى : ؟ ٢ من الانسان الكامل ص ٣٨ / ٣٩ .

(٤) آية ١٥٦ الأعراف ٧ .

(٥) آية ٦٩ الأنبياء ٢١ .

(٦) الجيلى الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ — ٣٩ .

عند ذلك تصلحت بهذا التجلى صلاحين ، كأنها تسمت قسمين . فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين ، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال ، وكان القسم الذى خلق منه الجنان هو المنظور إليه باسم المنان ، فهو لسرّ تجلى اللطيف محل كل كريم عند الله شريف . أما القسم الذى خلق منه النار فهو المنظور إليه باسم القاهر ، وهو لسرّ تجلى الغافر ، يشير إلى قبول أهلها إلى الخير فى الآخر . . .) . لاشك أن الجيلى يحاول هنا العودة إلى اتساقه مع أصول المذهب المتطور . والجيلى هنا يؤكد لنا أن العقيدة المسيحية تحتوى ناحيتين لا غنى عنهما فى تكوين الفكرة الصحيحة عن الألوهية وهما أن الحق من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث ، ومن وجه آخر ظاهر بصور جميع الحوادث .

وأقول أن الجيلى حين يؤكد لنا هذا — يعود فيؤكد ثانية أن هذا المنهج المسيحى خاطئ أو ناقص ، ذلك لأنه قصر التجلى الإلهى فى نظره على الصورة المسيحية وحدها . هنا يعود الجيلى ليصل دليله بالقرآن ، فيذكر الآية الكريمة عن آدم : (ونفخت فيه من روحى [1] ...) ليقول : لما كان آدم أباً للبشر ، فإن قصر التجلى على الصورة المسيحية فيه خطأ بالغ إزاء نظريته الإسلامية المنهجة . ومن هنا كان له أن يؤكد أن عبادة الذين يشهدون الحق فى الصورة الإنسانية هى أكمل أنواع العبادة على الإطلاق . لكن هذه الفكرة فى الواقع لها مكانها فى الفلسفة المسيحية اللاهوتية . لأن غاية العقيدة المسيحية بطبيعة تكوينها تصل إلى أن أفراد النوع الإنسانى صور بعضهم لبعض كالمرايا المتقابلة التى يوجد فى كل واحدة منها ما يوجد فى الأخرى ، وبهذا يشهدون الحق فى أنفسهم ويقرون بوحدته الذاتية المطلقة[2] .

---

(١) آية ٢٩ من الحجر ١٥ .

(٢) الجيلى الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ — ٣٩ / ٤٧ / ٥٢ وأنظر الدكتور محمد أقبال تطور الميتافيزيقا فى فارس p. 145 وما بعدها .

خلاصة الأمر مع الجيلي أنه فلسفة صوفية مركزة ، ممنهجة لمدرسة الحلاج المتطورة في مدرسة ابن عربي . وكما كان جلال الدين الرومي من أوضح تلاميذ ابن عربي في عوالمه الشعرية الرمزية العالية ، فإن عبد الكريم أوضح هذه المدرسة توثيقاً وتقعيداً لمذهب وحدة الوجود بكل متولداته . فإذا أضفنا أنه كان شاعراً أيضاً استطاع أن يصوغ المذهب في شعره الرمزي الذي هو أقرب إلى منهج أستاذه ابن عربي ، فإننا نلاحظ أنه في شعره لم يستطع أن يسمو إلى ماسما إليه جلال الدين الرومي . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلاحظ أنه لم يقصد من شعره إلا مجرد التقريرية المذهبية ، ولهذا ساقه خلال فقرات كتابه الإنسان الكامل لمعرفة الأوائل والأواخر . ويظهر أن للجيلي كتاباً آخر يرى هو أنه أصل الإنسان الكامل ، بدليل قوله في مقدمة كتابه : (وقد حوى كتابنا الموصوف بقطب العجائب وفلك الغرائب بقية الطلسمات وهي ثلاثون وأوجدناها في كتابنا الإنسان الكامل [1] مصرحة) . فإذا سقنا بعض النماذج من شعره الذي يقرر فيه المذهب عبر تحليلاته نجد من أدقها وأوضحها :

أنا الموجـــود والمعدوم والمنفي والباقي
أنا المحـــلول والمعقود والمشروب والساقي
أنا الكنز .. أنا الفقر .. أنا خلقي وخلاقي
فلا تشرب بكاساتي ، ففيها سم درياقي
ولا تثبت وجوداً لي ، ولا تنفيه .. ياباقي
ولا تجعلك غيراً لي ، ولاعيناً لآماقي ... [2]

« قسما بقائم بانة أحدية ماست على كثبان جمع صفاته

---

(١) الجيلي: الانسان الكامل ص ١٧ / ج ١ المقدمه .

(٢) الجيلي : الانسان الكامل ص ج ١ / ١١

« مافى الديار سوى ملابس مغفر وأنا الحمى والحى مع فلواته »

الأحدية : من حيث تجلى الأحدية . ماثم وصف ولا اسم .

الواحدية : من حيث تجلى الواحدية . ماثم خلق .

والربوبية : من حيث تجلى الربوبية خلق وحق .

والألوهية : من حيث تجلى الألوهية ليس إلا الحق وصورته الخلق ، وليس إلا الخلق ومعناه الحق(١) . . .

« عنقاء مغربه : أنت المراد به . . تنزيه مشتبه . . مما يلائمه
إن قلت تعرفه : فلست تنصفه . . أو قلت تنكره ، فأنت عالمه
سرّى هويته . روحى أنيته ، قلبى منصّته والجسم خادمه
نزهته فعرى . شبهته فسرى . جسمته فطرا مالا أقاومه(٢)
إن العماء هو المحل الأول فلك شموس الحسن فيه أفَّل
هو نفس نفس الله كان له بها كون ولم يخرج فلا يتبدل
مثل له المثل العلىّ — كونه ككمون نار قد حواه الجندل
مهما بدت نار من الأحجار فهى بحكمها وكمونها لا ترحل
والنار فى الأحجار كامنة وإن ظهرت فهذا الحكم لا يتحلل
من غير ما أحدية مجهولة أو واحدية كثرة لا تجهل
لطفت فغابت فى لطيفة ذاتها فكمونها فيه العماء الأول(٣)

ويصل بنا الجيلى إلى تمام الوضوح المذهبى فى قوله من خطاب الحقيقة بغير جارحة .

---

(١) الجيلى : الانسان الكامل ج ١ / ١٩ .
(٢) ج ١ / ٢٣ .
(٣) الجيلى : الانسان الكامل ص ١٧ ج ١ / ٥٠ — ٥٥ .

(فلولا وجوديتك لم تظهرلى ربوبية[١]).أنت أوجدتنى كما أنا أوجدتك . فلولا وجودك ما كان وجودى موجوداً . . .) ويكاد يصل بنا الجيلى إلى القول الصريح بأنّ الله هو الحياة ، وانطفاء الحياة انطفاء الله . . . وهو ما توقعه الغزالى فيما هاجمه لدى ما فصلناه معه[٢] حتى قبل ظهور عصر الجيلى .

وحدث حدث هام فى أفق الفكر الإسلامى . فقبل قرن من الجيلى كان قد ظهر الإمام ابن تيميه ت ٧٢٨ هـ ، حوالى ١٣٢٩ م) ، وقدم نفسه وعلمه وحياته ليصد ذلك التيار المنحرف المتولد عن الشيعة الغلاة والصوفية الغلاة فى مدارس الإمام المعصوم ووحدة الوجود . وكان الاتجاه المسيحى قبل ظهور ابن عربى يمضى إلى غايته أيضاً فى مذهب وحدة الوجود لدى الأستاذ أمورى أستاذ اللاهوت بباريس ت ١٢٠٧ م . وظهر فى الأفق المسيحى القديس الأكوينى ت ١٢٧٤ م ليهدم نظرية وحدة الوجود . كما ظهر بعده بحوالى قرن الإمام ابن تيميه ليؤدى رسالته نحو هذه الاتجاهات المنحرفة عامة وخاصة . وعلى رغم هذا الاتجاه السليم من الأكوينى وابن تيميه بعد جهد القديس أوغسطين ت (٤٣٠ م) والإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إزاء أمثال هذه التيارات قبل عصرهما — رغم هذا فقد امتد الاتجاه فى مدرسة ابن عربى حتى راد الاتجاه المسيحى أيضاً ، وكان ظهور الجيلى ثم ظهور اسبنوزا ت ١٦٧٧ م . وكان لا بد أن يظهر على أقوى صورة من يحدد موقف الإسلام بعد الغزالى وابن تيميه وهو ما نراه فى بابنا الأخير الآن . . .

---

(١) الجيلى . الانسان الكامل ص ١٧ ج ١ / ٦٤ — ٦٥ .

(٢) الغزالى : المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر الدكتور محمود قاسم مؤتمر دمشق ١٨٠ .

الباب الخامس

مواقف وأنظار الصوفية

فى ميزان أنفسهم وموازين غيرهم من العلماء والمفكرين أنصارا وخصوما

عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين . أحدهما علم الأعمال الظاهرة التى تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه فى العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج ، وفى الأحكام والمعاملات كالحدود والعتق والبيوع والفرائض والقصاص ، وثانيهما علم أحوال القلب الذى يدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق إليها وكيفية التحقق بالكمال فيها . أقول عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين ، وتسمى علم القلب بعلم الحقيقة ، وكاد ينفصل ما بين علمى الشريعة والحقيقة ـ بدأ الخلاف العنيف بين الفقهاء والصوفية ، رغم أنه كان من الصوفية فقهاء ، ورغم أن التصوف فى حقيقته السليمة لا يمكن أن يقوم إلا على التفقه فى الدين . إن الصوفية حتى وإن اختلفوا فى عملهم عن علم الفقهاء قد أخذوا بحظ من الدراسة التى تقوم كعلم على النقل والعقل ، حتى تميزوا عن الفقهاء أنفسهم بتفقههم فى الدين فقها أبان لهم أسرار قواعده وأصوله ، وكانت لهم فى ذلك مجالات ضخمة فى علوم الأخلاق والنفس والوجدان . هذا نجده لدى المحاسبى[1] فى البداية ولدى الغزالى[2] خاصة فى النهاية . أمر آخر هو : أن الصوفية (كما فصلنا فى الباب الأول) سجلوا أفكارهم النظرية والعملية فى كتب الطبقات والتراجم . أمثال اللمع للطوسى[3] الذى سجل المصطلح الصوفى على أساس علمى ، وقوت القلوب للمكى[4] الذى اهتم بالجانب الطبيعى العملى أكثر من الطوسى ، والتعرف للكلاباذى[5] الذى اهتم بالجانب الكلامى فى معتقدات القوم ، وطبقات الصوفية للسلمى[6] الذى اهتم بالترجمات ، والرسالة القشيرية[7]

---

(١) المحاسبى ت ٢٤٣ هـ .

(٢) الغزالى ٥٠٥ هـ .

(٣) الطوسى ت ٣٧٨ هـ .

(٤) المكى : ٣٨٦ هـ .

(٥) الكلاباذى غالبا ٣٩٠ هـ .

(٦) السلمى ٤١٢ هـ .

(٧) القشيرى ٤٦٥ هـ .

وهى واسطة العقد بين كتب التصوف التى أفادت من الاتجاه الكلامى لدى الكلاباذى ، والاتجاه النظرى لدى لمع الطوسى والتطبيقى لدى قوت المكى وتراث المحاسبى فى الرعاية والوصايا . وكان أيضاً كشف المحجوب للهجويرى(١) الذى أفاد من القشيرى . المهم أن كل هذه الكتب تدافع عن الاتجاه السنى ، ولكنها لا تناقش مناقشة علمية متكاملة ما انحرف من الاتجاهات فى المدارس المنفصلة الصوفية ، وأن نددت فى وضوح بالشطط الصوفى وحذرت من طريقه .

لقد بدأت ثورة الفقهاء على الفصل فى علم الشريعة وصدعه، حتى اتخذ العلم جانبين : جانباً للشريعة وجانباً للحقيقة ، وكاد العلمان ينفصلان حين بدت فى الأفق نذر خبيثة تقول إن الشريعة شرعة العوام والحقيقة شرعة الخواص ، وحتى أتى الحلاج (٢) فقال بتحطيم أشكال وأبدان الشعائر مع معبد البدن كما فصلنا معه . هنا بدأت الثورة تتخذ وضعها ومنهجها الحاسم حتى صاب الحلاج على حد سيف الشريعة ، وكان لابد أن تظهر رسالة جديدة تصحح الأوضاع فى آفاق الشريعة . والحقيقة على أساس منهجى سليم وكان الغزالى هو صاحب الفضل فى هذا . ولا شك أن الغزالى أدى هذه الرسالة على أكمل وجه كفيلسوف صوفى ، وكرجل دين ، وكإمام ، وكحجة للاسلام قبل وبعد كل شيء ، وكانت هفوته الوحيدة هى تسامحه مع المنحرفين من الصوفية رغم كشفه لأخطائهم وانحرافاتهم بحجة أن المسألة شطحات .

ومضى الغزالى وقد ترك لنا من تراثه الخالد الحصن المنيع للمنهج الإسلامى . لكن التيارات السياسية الشيعية شدت على الآراء المنحرفة فى الدوائر الفلسفية الخالصة ، وفى الدوائر الفلسفية الصوفية . وكان أن ظهر السهروردى فى عهد صلاح الدين الأيوبى السنى ، لكنه لحق برائده الحلاج على حد سيف الشريعة . فلما انهارت الدولة السنية الأيوبية

---

(١) الهجويرى ٤٦٦ هـ تقريبا .

(٢) الحلاج ٣٠٩ هـ .

أثمرت المدارس المنفصلة المشدودة جذورها بالغنوصيات الشرقية والغربيــة — مذاهب وحدة الوجود فى المغرب والمشرق على يد أقطابها ابن عربى[١] ومدرسته مع ابن الفارض[٢] وجلال الدين الرومى[٣] وابن سبعين[٤] والششترى[٥] والجيلى[٦]. وكان لا بد أن يظهر الغزالى فى صورة سلفية شديدة فى شخص ابن تيميه[٧] ، وكان ابن تيميــة ثورة عارمة لم ينج منها حتى الغزالى . لكن ابن تيميه رغم تعسفه أحيانا أدى رسالته الممتازة نحو مذاهب وحدة الوجود والاتحاد بكل صـورها المنحرفة . وكان الركب المنحرف يمضى بعـد وفاة ابن تيميه فى طريقه ، وهو يســتمد من خفوت السلطان السياسى والدينى للاسلام قوة فتحت له آفاقاً جديدة على أصـداء مذاهب وحـدة الوجود والاتحاد ، حتى أثرى ذلك مضمون المذهب لدى الجيلى[٨] ، وامتد فى الأفق المسـيحى من مدرسة ابن عربى رغم جهود أمثال القديس الأكوينى (توما الأكوينى[٩]) فى إسقاط المذهب من أساسه ، وحتى ظهر الاتجاه فى الفلسفة الحديثة لدى اسبنوزا[١٠] ومدرسته .

هنا يجب أن نعود قليلا لما بعد ابن تيمية ، لندرك سر خفوت صوت الانحرافات فى الأفق الإسلامى وانعزالاتها فى إيران وتركيا وبعض جهات العراق لدى الشيعة الصوفية ولدى بعض الدراويش من صرعى الجهل والانحراف من آثار العهود العثمانيــة فى بعض جهات الشرق ، فى الوقت التى امتدت أصداء هذه التيارات فى الأفق الغربى لدى اسبنوزا

(١) ابن عربى ٦٣٨ هـ .
(٢) ابن الفارض ٦٣٢ هـ .
(٣) جلال الدين بن الرومى ٦٧٢ هـ .
(٤) ابن سبعين ٦٦٧ هـ .
(٥) الششترى ٦٦٨ هـ .
(٦) ابن تيميه ٧٢٨ هـ .
(٧) عبد الكريم الجيلى ت ٨٠٥ هـ .
(٨) الجيلى ٨٠٥ هـ .
(٩) الأكوينى ١٢٧٤م .
(١٠) اسبنوزا ١٦٧٧ م

مدرسته . لاشك أن جهد ابن تيمية كان موفقا فى هذا رغم تعسفه أحيانا ـ لكن كان هناك جهد آخر لاشك من عظمته وقوة إيجابيته بعد ابن تيمية وهو الجهد الثالث بعد الغزالى وابن تيمية ، ونجده لدى عالم الاجتماع الأول ابن خلدون (١) الذى ناقش الموقف الصوفى فيما ناقشه من أخطر مسائل العمران والحياة ، فوثق جهود الغزالى وابن تيمية على اختلاف المنهج . ولما حدثت النكسة الكبرى بعهود الاحتلال العثمانى والأجنبى على اختلاف صور وأشكال هذه العهود واتفاقها على إخفات الصوت الإسلامى قرونا طويلة، كان لابد أن تظهر ثمار مدرسة الغزالى السنية ، وثمار مدرسة ابن تيمية السلفية ، وثمار مدرسة ابن خلدون العلمية السنية أيضا فى صورة جديدة تتفق مع تطور العصر الحديث وكان أن ظهر محمد إقبال (٢) فى الفلسفة الإسلامية ، والصوفية الإسلامية الحديثة .

لقد قدم إقبال جهده المحمود إزاء التيارات المنحرفة لنظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وخاصة فى ثمرتها الجوهرية فى نظرية الإنسان الكامل بما يعيد للمنهج الإسلامى قوته ، وخاصة فى عهدنا الحاضر . هذا العهد الذى بدأت فيه صحوة الكلمة الإسلامية تتخذ طريقها الواضح لريادة الفكر العالمى ، على أساس من الدين والعلم والإيمان بالمثل العليا . تلك التى كان روادها بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم وصحبه من التابعين وتابعى التابعين أولئك الأعلام من الصوفية الأماجد كما يقول إقبال . وهنا أحدد مناقشتى لموقف الصوفية فى أنظارهم لدى منهجى الأساسى القائم على جهد الأئمة الأعلام الغزالى ، وابن تيمية ، وابن خلدون ،ومحمد إقبال ، عارضا آراء الأنصار والخصوم فى مناقشاتهم العلمية وغير العلمية ، موضحاً اتجاه الفلسفة الحديثة إزاء هذه النظريات قبولا أو رفضاً ، حتى يستكمل البحث غايته ..

---

(١) ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ — ١٤٠٥ م) .

(٢) الدكتور محمد أقبال (ت ١٩٣٨ م) وأنظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٥ / ٢٦ . عن إقبال V.C1526 .

أولا : الغزالى (٥٠٥ هـ) وجد الغزالى نفسـه كما فصلنا معـه أمام تراث ضخم من النظريات المنحرفة لدى المشائيـة ولدى الحلاج ومدرسته . كانت مهمتـه الأولى فى فلسفته الصوفية العلمية ، استواء الظاهر والباطن أو صدق واتساق الظاهر مع الباطن أو تطبيق الباطن فى الظـاهر على أساس المنهج الإسلامى ، فإن الحلاج مثلا صدق باطنـه فى ظاهره فصاب على حد المنهج الإسلامى . أقول وجد الغزالى نفسه أمام من أباحوا المعصية وقالوا بأن المعصـية لا تمنع الولاية ، وأن الشرائع للعامة . ووجـد من يقول فى مدرسة الحلاج بالقداسة والعصمة وفتوة إبليس وصدقه فى عصيانه ، ومعذرة فرعون فى ألوهيته ، ووجد من يقول بالاتحاد ، والحلول ، وأن الله روح العالم وأنه لا معنى لجزاء من ثواب أو عقاب . أقول وجد الغزالى نفسـه أمام هذه التيارات فرد للمنهج مكانه ، كما رد للتصـوف الحق اعتباره على أساس عقلى متأدب بأدب الشرع دون خضوع أعمى للتقليد ..

والغزالى يؤكد إزاء هذه النظريات أن الاتحاد يؤدى إلى الاشتراك فى ذات البارى وأن قبول شىء إلهى فى داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانيـة . فهو أساساً لا يقبل أن ينزل الإلهى فى الإنسـانى ، ولا أن يدخل الإنسانى فى الإلهى نزولا أو صـعوداً ، حلولا أو اتحادا . ولقد فلسف الغزالى التصوف — كما فصلنا معه — على أساس أخلاقى نفسى تربوى عقلى دون أن ينتقص ذرة واحدة من إيمانه ، ووصل بنا إلى أن المرء يمكنه الوصول إلى مراقى الكمال بنفسه دون ادعاء اتصال أو اتحـاد أو حلول[1] . وقد أكد الغزالى فى نظرية المعرفة الفائقة للعقل التى نسميها الحدس ـ أكد أنواع المعرفة من خلالها ، وأنكر أن هذه المعرفة تجىء عن طريق الحلول أو الاتصال أو الاتحاد ، بل تجىء بالتعبد الصادق لا التأمل المجرد[2] . أما من يعبر عن معرفته بغير طريق التعبد الصادق عن طريق الحلول

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٢ / ٦٤ وأنظر الدكتور مدكور فى الفلسفة الإسلامية ص ٧١ .

(٢) الغزالى : أحياء ج ٣ / ١٦ وما بعدها .

أو الاتحاد أو الوصول (فكل ذلك — كما يقول الغزالي — (خطأ)) (وإنما خانهم التعبير حين أعجزهم وصف ما شاهدوا[1] ..) ولا شك أن الغزالي يعتذر عنهم لخيانة التعبير لهم حال ذهولهم رغم اعترافه بخطئهم، لكن الغزالي يعود فيفصل لنا نماذج الانحراف وأخطاره حين يقول[2] (وفرقة ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والأحوال، والملازمة في عين الشهود، والوصول إلى القرب، ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامي والألفاظ لأنه تلقف من ألفاظ الطامات كلمات فهو يرددها، ويظن أن ذلك أعلى من علم الأولين والآخرين. فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين المحدثين وأصناف العلماء بعين الازدراء والازراء فضلا عن العوام، حتى إن الفلاح ليترك فلاحته، والحائك يترك حياكته ويلازمهم أياماً معدودة، ويتلقف منهم تلك الكلمات المزيفة فيرددها كأنه يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار، ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء فيقول في العباد إنهم أجراء متعبون. ويقول في العلماء إنهم بالحديث عن الله محجوبون، ويدعي لنفسه أنه الواصل إلى الحق وأنه من المقربين، وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين. لم يحكم قط علما، ولم يهذب قلباً، ولم يرتب عملا، ولم يراقب قلباً سوى اتباع الهوى، وتلقف الهذيان.

وفرقة أخرى وقعت في الإباحة، وطووا بساط الشرع، ورفضوا الأحكام، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملي ...) (ومنهم من يدعي

---

(١) الغزالي: المنقذ ١٣٢ — ١٣٣.

(٢) الغزالي أحياء جـ ٣ / ٣٤٨ — ٣٥٠.

نشرت وزارة الثقافة رسالة مشكاة الأنوار المنسوبة للغزالي محققة لأستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي (ص / ٧) أبريل ١٩٦٤ أكد فيها أن الغزالي صاحبها، وأنه يعتبر مقدمة ممتازة لوحدة الوجود عند مدرسة ابن عربي والاشراقية أدى مدرسة الاشراق. ولا نكرر هنا ما نقضناه من أن أمثال هذه الآراء تسيء إلى الغزالي باسم العلم والحفاظ على التراث.

الوجـد والحب لله ويزعم أنه واله بالله ولعله قد تخيل فى الله خيالات هى بدعـة وكفر ، فيدعى حب الله قبل معرفته . ثم أنه لا يخلو عن مقارفة ما يكره ، وعن إيثار هوى نفسه على أمر الله ، وعن ترك بعض الأمور حياء من الخلق ، ولو خلا لما تركه حياء من الله) . (ومنهم كمن يرى كوكبا فى مرآة أو فى ماء فيظن أن الـكوكب فى المرآة أو فى الماء فيمد يده ليأخذه وهو مغرور . وأنواع الغرور فى طريق السلوك إلى الله لا تحصى) . والغزالى يعتقد أن أمثال الحلاج سكروا سكرا) وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر سبحانى ما أعظم شأنى وقال آخر ما فى الجبة إلا الله)[1] . الغزالى هنا يؤكد قيمة العقل كميزان للصـدق والـكذب فى المدركات . لـكنـه يتسامح وهو ينـكر على الحلاج بوجه بمثل هذه الأقوال ، بينما الحلاج فى الواقع لم ينـكر شيئا مما قاله ـ ولعله حين أراد أن يتسامح معه (رغم كشفه هذا الخطأ وأمثاله على أساس من البعد عن التعقل) ـ لعل الغزالى بهذا يتلمس عبثاً براءة الحلاج على حد شطحاته . وإذا صح أن البسطامى[2] الذى كان يقول ما فى الجبـة إلا الله وغير ذلك من أمثـال هذه النصوص ـ إذا صح أنه كان حين يصحو ويقال له ذلك ـ ينـكر ذلك أشـد الإنـكار ويطلب من حاضريه أن يطعنوه بمداهم إذا عاد ـ إذا صح هذا كان للغزالى أن يتسامح مع البسطامى لامع الحلاج ولو أن البسطامى والحلاج كما فصلنا معهما كان فى منطق اتجاههما روح الانحراف عن المنهج . ولو أن ذلك الانحراف الذى نؤكده كان اسـتقامة فى نظرها واتساقا مع علم الحقيقـة . أمر آخـر يؤكده الغزالى[3] فى خطأ الاتجـاه الحـلاجى . فهو ينـكر

---

(١) الغزالى : أحياء ج ٤ / ٢١٢ / ٢١٣ ، وأنظر المصدر السابق أيضا .

(٢) جلال الدين الرومى المثنوى هونفيلد p 326 وقد صاغ جلال الدين الرومى هذا المضمون شعرا حين قال : غطى سيل الجنون على عقله فتفوه بألفاظ أمعن فى الضلال من التى نطق بها من قبل قال ما فى جبتى إلا الله . فجن جنون مريديه ومالوا على جسده المقدس بمداهم . وكل واحد ممن قصدوا جسد الشيخ ارتدت إليه طعنته فجرحته ولم تصب ضربة واحدة ذلك الرجل ذا المواهب اللدنية وهذا كلام نقبله كشعر جميل ، لاحقيقة له .

(٣) الغزالى : أحياء ج ١ / ١٩ — ٢٠ / ٨٦ وأنظر كيمياء السعاده ٨٧ / ٨٨ وأنظر الدكتور محمد ثابت الفندق : مؤتمر دمشق ١٠٧ — ١٠٨ .

الأنية الحلاجية التى يعتقد الحلاج أنها هى الحجاب الأكبر الوحيد بينه وبين الله ، ويؤكد أن الحجاب هو عدم صقل المرآة ، وهنا يفلسف الغزالى العظيم نظريته فى المعرفة . ويظهر أن الغزالى أحس بالنتيجة المنطقية للاتجاه المنحرف فى مدرسة البسطامى والحلاج — هذا الاتجاه المبنى على فكرة أن الله خلق آدم على صورته والذى أدى إلى مذهب وحدة الوجود — أقول يظهر أن الغزالى أحس وأدرك النتيجة المنطقية الاتجاه ، فأكد انحراف فكرة الصدور أو الفيض من أساسها . كما أنكر فكرة أن الله روح العالم ، ووصل إلى أن الإرادة الإنسانية والنظر فى مضمونها لا يحل المشكلة فقط بل يحل مشكلة الكون بأسره ، أو كما يقول(١) : (إن آدم أنموذج . ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له . إن الروح الإنسانى يحاكى الله فى ذاته وصفاته وأفعاله ، فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنسانى عالم صغير فى مقابلة العالم الكبير كل جزء منهما له نظير فى الآخر ..) ولكن (هل الله روح العالم ؟ كلا : أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إفنائه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ، ولا للاختيار ، ولا للارادة . وقد وصل الغزالى إلى هذا بالنظر إلى نفسه فوجد أن المسلمة الأولى (هى أن له إرادة والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه(٢)) . ويعود الغزالى بعد جولته الموفقة فيؤكد أنه (ليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه (٣) ، كما يؤكد أن المشاهدة وإن كانت أسمى من الاستدلال إلا أنها ليست كشفا تاما يزول معه كل حجاب (وإذا وجدنا متصوفا يدعى أنه الحق . . . (كالحلاج) وجب تأويل قوله إما على أنه

---

(١) الغزالى : المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر .

Macdonald ; Development of Muslem Theology vol I p 231

وأنظر الدكتور محمد قاسم : مؤتمر دمشق ١٨٠ .

(٢ و ٣) الغزالى المنقذ ٤٤ — ٥٠ وأنظر كيمياء السعادة ٨٧ وما بعدها وأنظر المقصد الأسنى ٢٠ — ٢٥ .

يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منـه بعيد ، لأن اللفظ لا ينبئ به ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق ، وأما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره . على هذا الاعتبار العقلى وحده يمكن فيهم شطحات الصوفية لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنه هوهو)(١) . ونضيف إلى الغزالى أن منطق الحلاج كان واضحا ، ومن هنا كان ما يدعو إليه لا يجوز ، لأنه كان يدعو إلى أنه هوهو على سبيل الحقيقة ، إلا إذا كانت المسألة مسألة شطحات أو صورا أدبية جميلة فهنا يمكن تبريرها على أساس النية والقصد . المهم أن الغزالى نقض أساس الاتحاد والحلول على أساس عقلى دقيق ذى منهج علمى سليم أو كما يقول (٢) (أنه لا يتصور بين عبدين ، فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد ، والرب رب ؟ أو ليس فى معنى الحلول انطباق جوهر على جوهر ، أو جسم على جسم ؟ أو عنصر فى جوهر ؟) ثم إن (هذا يستحيل عقلا نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل مايشغلها عن الحق) . ثم إذا كانت النفس حادثة ، ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها (كيف يتصور عقلا أن تكون هى هو) . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ العالم كله آلهة) . فمن المحال إذن أن يحل الله فى النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر فى اللبن (أو الخمرة فى الماء الزلال) فإن ذلك من صفات الأجسام (٣) . كما أرخ الغزالى الأصل اليهودى الشيعى للحلول عندما اتخذ السبئية حال إحراق علىّ الغلاة (اتجاها على ألوهية على (رضى الله عنه) . فقد أكد المصدر

---

(١) الغزالى المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأنظر كيمياء السعاده ٨٧ وما بعدها — وأنظر المقصد الاسنى ٢٠ — ٢٥ .

(٢ و ٣) المصادر السابقة المنقذ وكيمياء السعادة والمقصد الأسنى وأنظر مقدمة ابن خلدون ١٣٣ / ١٤٢ .

المسيحي أيضاً ليعود بنا إلى النقض المنطقي العلمي لهذه النظرية ومتولداتها حيث [١] يقول: (إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها ، وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الارادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم ، غير القدرة . وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل .) . ويعود الغزالي العالم فيتساءل ويجيب كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذان احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين معا . وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغي الحديث عن الانعدام لا عن الاتحاد ، فأصل الاتحاد باطل) . ويعود الغزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجاوزا كما هو عند الشعراء ، وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ . (وحيث يطلق الاتحاد ، ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع ، والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء) . لكن ليس من المقبول ولا من المعقول أن يقال (بأن الله سيجعلني مثل نفسه ، أي أصير أنا هو . لأن معناه أني حادث ، والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السماوات ــ والأرضين ، والله يجعلني خالق السماوات والأرضين . إن من صدق بمثل هذا المجال فقد انخلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم ــ ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله [٢]) . المهم أن الغزالي كما ذكرنا كان يحس بما سيؤدي إليه منطق الاتحاد بمختلف صوره ، لو فرضنا أنه لم يطلع على أصول وحدة الوجود لدى اتباع الأفلوطينية أو السابقين عليهم وقد كشف لنا الغزالي في مناقشته عما جاءتنا به الفلسفة الحديثة ، وأكد معها أن الرقي لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة . فالرقي صعود إلى فوق ، أو تقدم إلى أمام . فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل لأنه صعود إلى فوق ما ــ والتقدم إلى

---

(١) المصادر السابقة وانظر تهافت الفلاسفة ٢٩٥ — ٢٩٧ نشر سليمان دنيا وتحقيقه .

(٢) المصادر السابقة للغزالي في أرقام ١ — ٦ .

الأمام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما . وإنما يقع فى عالم الكثرة والتعدد . ومن ثم فلابد من وجود متعدد متكثر . أما الوحدة فهى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم وهى الكمال المطلق لأنها تنبىء عن صانع حكيم . إن الغزالى يؤكد لنا أنه يرى الوجود بعينين . عين تراه فى أعلى مقاماته وهى مملكة الوجود المتفرد أو الوجود الحق الذى ليس وراءه وجود ولا فوقه كال ، وعين تراه فى مملكة التعدد الذى يشمل الموجودات كلها فى تعلقها بالوجود الحق (ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مرقاة . إذ الرقى لايتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعى مامنه الارتقاء ، وما إليه الارتقاء . وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ، ولا نازل ولا مرتفع ، فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج [1] .) فإذا سألنا الغزالى عن مفهوم الوجود المتعدد المتكثر أجاب أن واقع الحياة يؤكد أن (الناس يرون الوجود فيه على ماهو عليه فى حواسهم ومدركاتهم وجودا متعددا متكثرا) فهو لم يحصر الوجود فى هذه الوحدة التى سماها مملكة الفردانية ، وإنما عد هذا وجها من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع فى نظر أولى البصيرة من أهل الكشف . أما واقع الحياة فالوجود متعدد متكثر لدى الحواس والمدارك البشرية . فالوحدة إذن فى نظر الغزالى حال عارضة لا يقول بها مطلقة فى الناس ، عاملة فى الحياة ، وإنما يحصرها فى أضيق حدودها لدى حال خاصة للعارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة (ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفانا علميا كما فى تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقا

---

(١) الغزالى : إحياء ج ٣ / ٣٤٨ — ٣٥٠ ، وأنظر أيضا المنقذ ٦٣ / ٦٤ / ٦٥ . وفيصل التفرقة ٥ — ١٥ / وتهافت الفلاسفة ٢٩٥ — ٢٩٧ نشر وتحقيق سليمان دينا وأنظر أيضا الدكتور محمد يوسف موسى ١٩٦٣ م فلسفة الأخلاق ٢١٥ وأنظر للمقارنة ماورد فى المشكاة من آراء شاذة ١٣٢ / ١٥٢ وأنظر المقارنة أيضا ماذكره الدكتور عفيفى فى مقدمة المشكاة التى أصدرتها وزارة الثقافة أبريل ١٩٦٤ ص / ٧ من أن الغزالى من دعاة وحدة الوجود أو من مقدماتها وفى هذا الذى ذكروغيره وضع الغزالى فى أعنف حدود التناقض .

وحالا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم ...) وهنا يصل بنا الغزالى إلى موقفه العقلى فيحكم بسلب العقل عنهم حال تعبيراتهم الخارجية . وكما ذكرنا أنه على الرغم من أن هذه الأمور جميعها فى نظره العقلى السليم (لا تقع فى تقدير الإسلام ولاتدخل فى تعاليمه) كما يقول ، إلا أنه يعتذر عن بعضهم بأنهم رجعوا عما لفظوا به حال السكر عند الصحو . والغزالى فى الواقع وإن تسامح بعض التسامح فهو لم يتسامح معهم فى إنكارهم للتقاليد والتكاليف الشرعية ودعوتهم للاباحة ، ورفض الأحكام ، وعدم التمايز بين الحلال والحرام بحجة الوصول ودعاوى الغرور [1] وحسبنا ما فصلناه مع الغزالى إزاء هذه النظريات ، ففى الفصل الذى عقدناه له الغناء كل الغناء .

ولا نجد خطيرا بعد الغزالى من كتب عن الصوفية والتصوف مادحا أوقادحا سوى ابن الجوزى [2] الواعظ (ابو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ هـ ـ ١٢٠١ م) المعروف بابن الجوزى ، وهو غير ابن القيم الجوزية [3] الامام السلفى ت ٧٥١ هـ) ، وغير ابن الجوزى الآخر [4] (أبو المظفر فيزوغلى سبط بن الجوزى ٦٥٤ هـ ـ ١٢٥٧ هـ) وابن الجوزى الواعظ صاحب تلبيس ابليس قد شغل نفسه بدراسة أحوال الصوفية . لكن جانب الطعن كان هو الغالب عليه ، فلم يهتم بذكر حسنات الصوفية على الإطلاق . وقد عاب ابن الجوزى أساسا الاتجاه السلبى ، وأكد كما أكد الغزالى قبله أن الشهوات إنما

---

(١) الغزالى إحياء الدين ج ٣ / ٣٤٨ — ٣٥٠ والمنقذ ٦٣ — ٦٥ .

(٢) ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن له تلبيس إبليس أو نقد العلماء القاهرة ١٣٤٠ هـ وله أيضا المنتظم وهى رسالة عن القرامطه نشرها جوزيف دى سو موجى فى Revista degli studi Orientali Vol XII.

(٣) ابن القيم الجوزية أو ابن قيم الجوزيه الإمام السلفى تلميذ ابن تيميه .

(٤) ابن الجوزى (أبو المظفر فيزوغلى ابن الجوزى صاحب مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان وله أصل مخطوط فى دار الكتب ٥٥١ تاريخ .

خلقت لفائدة ، وأن المراد هو التسامى بها لاقتلها ومحوها . كما عاب على الصوفية الفصل بين الشريعة والحقيقة، وإن أخطأ حين فسر معنى علم الحقيقة بأنه وحى وإلقاء الشياطين على وجه الاطلاق (١) . ومن الأخطاء الجسيمة التى وقع فيها ابن الجوزى اتهامه الغزالى بأنه باع الفقه بالتصوف ، بينما الغزالى أول من دق ناقوس الخطر عندما نبه إلى أن استشراء التيارات المنحرفة لدى مجسمة الشيعة الغلاة لم يفد من النصوصيات أقل مما أفاد من توقف السلفية عند النصوص ، حتى إنه عاب على سلف الأمام ابن حنبل وخلفه عدم تأويلهم لامثال الحديث (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن (٢)) . والغزالى رائد فى كل جهاته الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية على الإطلاق .

ثانيا : ابن تيميه ٧٢٨ هـ : بعد قرنين من الغزالى ظهر ابن تيميه . ظهر (٣) والتتار فى بغداد قبل ولادته بخمسة أعوام والحركات الصليبية قبل ذلك وبعد ذلك تفعل أفاعيلها منذ عام ٤٩٠ هـ حتى نهايتهم عام ٦٩٠ هـ ، وشب وهو يرى خبائث آثار الغلاة فى آفاق الشيعة والصوفية وآثار مدرسة ابن عربى . لهذا كانت ثورته عارمة حتى لم ينج منها مفلسف التصوف السلفى الأمام الهروى ٤٨١ هـ ، ولم ينج منها أيضا مفلسف التصوف السنى الأمام الغزالى ٥٠٥ هـ رغم تقديره لهما . وجد ابن تيميه أمامه تراث الحلاج وتراث السهروردى وتراث ابن عربى ومدرسته لدى ابن الفارض وجلال الدين الرومى وابن سبعين والششترى وغيرهم . فإذا تفحصنا مناقشته للحلاج نجد بداية الخيط أمام

---

(١) ابن الجوزى تلبيس إبليس ٣٦٦ — ٢٧٠ / ٢٧٣ وانظر أيضا ص ٣٢٨ والمقارنة أنظر القشيرى ٢١٧ / ٢١٨ .

(٢) الغزالى : إحياء ج ١ / ١١١ .

(٣) جاء التتار عام ٦٥٦ هـ بغداد حيث أسقطوها فى ذلك التاريخ وهزموا عام ٦٥٩ هـ واستمر الصليبيون مائتى عام من ٤٩٠ إلى ٦٩٠ هو وقد روى ابن كثير (البداية والنهاية ج ١٣ / ٢٠١ / ٢١٢ ، ج ١٠ / ٩٤ — إن الشيعة كانوا من الداعين إلى الحركتين الخطيرتين . وتلك نقطة غفل عنها كل الباحثين فى النظريات الصوفية والفلسفية عامة .

أسئلة وجهت إليه حول أبيات الحلاج فى الانية التى يقول فى مطلعها :

بينى وبينك أنى ينازعنى فارفع بأنيك أنى من البين

وحول قوله :

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى وغاب عن المذكور فى سطوة الذكر
فشاهد حقا حين يشهده الهوى بأن صلاة العارفين من الكفر

وحول رسالة للحلاج قال فيها لبعض تلاميذه (ستر الله عنك ظاهر الشريعة ، وكشف لك حقيقة الكفر . فإن ظاهر الشريعة كفرخفى ، وحقيقة الكفر معرفه جلية . ومن زعم أنه يوحد الله فقد أشرك . ومعنى لا إله إلا الله كلمة يشغل بها العامة ، لئلا يخلطوا مع أهل [١] التوحيد) . أما المسألة التى قدمت لابن تيميه ، فهى كما روى الحريرى المرزوى [٢] ، (يقول السائل : وللحلاج (بينى وبينك . . . .) ، وقال الشيخ شهاب الدين السهروردى الحلبى « بهذه البقية التى طلب الحلاج رفعها تصرف الأغيار فى دمه ، وكذلك قال السلف [٣] : الحلاج نصف رجل وذلك أنه لم ترفع له الأنية بالمعنى فرفعت له صورة فقتل . فأجاب ابن تيميه [٤] مانصه : (وأما قوله . . (بينى وبينك . . . .) فإن هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة : يقوله الزنديق ، ويقوله الصديق . فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيته ، حتى يقال إن وجوده هو وجود الحق وأنيته هى أنية الحق ، فلا

---

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج p 72—75 . وأنظر أحمد الكموشخانلى : جامع الأصول القاهرة ١٣١٩ هـ ٢٤٤ وانظر ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ .

(٢) الحريرى المرزى : السيد أبو محمد على ابن منصور الحريرى المررى بالحوران ت ٦٤٥ هـ أنظر جامع الأصول المصدر السابق .

(٣) يقصد بالسلف سلف الملاحدة قبله ويظهر هذا من إجابة ابن تيمية فى نصه الذى اقتبسته الرواية .

(٤) المصادر السابقة لماسينون نقلا عن أخبار الحلاج ، وجامع الأصول ، ومجموعة الرسائل لابن تيمية ج ٤ / ٥٤ / ٢٥ / ٦٥ / ٩٣ .

يقال إنه غير الله ولا سوى . ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة : إن الحلاج نصف رجل ،
وذلك لأنه لم ترفع له الانية بالمعنى ، فرفعت له صورة فقتل . وهذا القول مع ما فيه من
الكفر والإلحاد فهو متناقض ينقض بعضه بعضا . فان قوله (بيني وبينك انى
يزاحمني ...) خطاب لغيره ، وإثبات انية بينه وبين ربه ، وهذا اثبات أمور ثلاثة.
ولذلك يقول « فارفع بحقك أني من البين » ، فقد طلب من غيره أن يرفع انيته ، وهذا
المعنى الباطل هو الفاسد ، وهو الفناء عن وجود السوى ، فإن هذا فيه طلب رفع الانيه
وهو طلب الفناء . والفناء ثلاثه أقسام :

(١) فناء عن وجود السوى . (٢) وفناء عن شهود السوى . (٣) وفناء عن عبادة
السوى . والأول هو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلاج . وهو أن
تجعل الوجود وجودا واحدا . وأما الثانى وهو الفناء عن شهود السوى ، فهذا هو الذى
يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبى يزيد وأمثاله ، وهو مقال الاصطلام ،
وهو أن يغيب بموجوده عن وجوده ، وبمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهادته ،
وبمذكوره عن ذكره فيفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل . وهذا كما يحكى أن رجلا كان
يحب آخر فألقى المحبوب نفسه فى الماء ، فألقى المحب نفسه خلفه فقال أنا وقعت فلم وقعت
أنت ، فقال غبت بك عنى فظننت أنك أنى . فهذا حال من عجز عن شىء من المخلوقات
إذا شهد قلبه وجود الخالق ، وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين . ومن الناس من
يجعل هذا من السلوك ، ومنهم من يجعله غاية السلوك حتى يجعلوا الغاية هى الفناء بتوحيد
الربوبية فلا يفرقون بين المأمور والمحظور والمحبوب والمكروه ، وهذا غلط
عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهى وعبادة
الله وحده وطاعة رسوله ، فمن طلب رفع انيته بهذا الاعتبار لم يكن محمودا على هذا
ولكن قد يكون معذورا . وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى فهذا حال
النبيين وأتباعهم ، وهو أن يفنى بعبادة سواه ، وبحبه عن حب ما سواه ، وخشيته عن خشيه
ماسواه ، وطاعته عن طاعة ما سواه ، وبالتوكل عليه عن التوكل على ما سواه . فهذا تحقيق

توحيد الله وحده لا شريك له ، وهو الحنيفية ملة إبرهيم . ويدخل فى هذا أن يفنى عن اتباع هواه بطاعة الله فلا يحب إلا الله ، ولا يبغض إلا الله ، ولا يعطى إلا لله ، ولا يمنع إلا الله فهذا هو الفناء الدينى الشرعى الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه) .

ولا شك أن هذا الفناء الشرعى حسب مصطلح ابن تيمية هو ما أكده الغزالى فى فلسفة الصدق فى التوحيد ، تلك التى ضمنها آراءه فى مقامات المحبة والتوكل والمحاسبة والمراقبة والصبر والشكر وما إليها . وقد وضع ابن تيمية الحلاج فى موقف الفناء عن وجود السوى ، ولم يضعه فى موقف الفناء عن شهود السوى ، وهذا هو ما ناقشه عن وحدة الشهود التى عاشها الحلاج فى رأى أنصاره. لكن ابن تيمية أكد أنه لو قبل هذا الشهود الحلاجى فإنه فى رأيه ليس شهود موحد بل شهود ملحد ، أو كما يقول : فهذا شهود أهل الإلحاد لاشهود الموحدين[1]) . وابن تيمية فى الواقع يكرر هذا فى رده على ماروى عن الحلاج فى بيتية الآخرين :

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى	وغاب عن المذكور فى سطوة الذكر
فشاهد حقا حين يشهده الهوى	بأن صلاة العارفين من الكفر

أقول إنه يكرر فى مناقشته ما أجاب به عن الأنية وحجاب الأنية الحلاجية ـ ويضيف ابن تيميه بأن قول الحلاج كلام جاهل .

(والمقصود هنا أن قوله يغيب عن المذكور كلام جاهل ، فإن هذا لايحمد أصلا بل المحمود أن يغيب بالمذكور عن الذكر ، لا أن يغيب عن المذكور فى سطوات الذكر . اللهم إلا إن يريد أنه غاب عن المذكور فشهد المخلوق وشهد أنه الخالق ، ولم يشهد الوجود

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ وانظر ماسينيون : أخبار الحلاج 75—72 p وأنظر الكموشخانلى : جامع الأصول ٢٤٤ وانظر جواب ابن تيمية لسؤاله بعض الصوفية الحريرية . تفسير الكواكب ج ٢٦ .

الاواحدا ، ونحو ذلك من المشاهدة الفاسدة ، فهذا شهود أهل الإلحاد لا شهود الموحدين .
ولعمرى أن من شهد هذا الشهود الإلحادى ، فإنه يرى صلاة العارفين من الكفر[1] .)
ويعود ابن تيميه فيؤكد فى وضوح أن الفناء عن وجود السوى — وهو الذى يصله بالحلاج — هو أساسا مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود : من هنا يضع اتجاه الحلاج مع ابن عربى فى النظرية والمذهب ، وهذا خطأ ولاشك من ابن تيمية من ناحية الربط المذهبى حين يربط مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الشهود بوحدة الوجود . إنه يقول (إن النوع الثالث من الفناء يرى وجود الخالق عين المخلوق وهو قول الملاحده أهل الوحدة (وحدة الوجود) : ثم يصل ذلك بوضع الحلاج المذهبى . ثم يعود فيؤكد أن وحدة الشهود لو قبلها عن الحلاج فهى وحده شهود ملحد لا شهود موحد [2] . فإذا عدنا إلى ابن تيميه فى مناقشته لاتجاه الحلاج نجده يؤكد[3] أن الحلاج أخذه عن الجهمية (الجهمت ١٢٨هـ) فإن الحلول (قول غالب على متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته فى كل مكان) . والملاحظ أن ابن تيمية يصل الاتجاه كله فى خيط واحد مع الحلاج ومدرسته أو ابن عربى ومدرسته . ويعود فيقول (والحلولية تقول هو فى العالم كالماء فى الصوفة ، وكالحياة فى الجسم ، وهو قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام) (وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود) (ومنهم من يزعم أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران . لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر ابن عربى .

وكل كلام فى الوجود كلامه   سواء علينا نثره ونظامه

---

(١) ماسينيون أخبار الحلاج

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٤ / ٤ / ٥ / ٢٤ / ٤ / ٦٥ / ٦٣ .

وقد بدأ ابن تيميه بذكر حكاية مضمونها أن أحد الشيوخ قال لمريده الذى أراد أن يرضعه ويلقنه مبادئ وحدة الوجود : إن الشهادة الحقة هى لا موجود إلا الله (قال الشيخ لمريده : من قال لك إن فى الكون سوى الله فقد كذب . فقال المريد (الذكى) فمن هو الذى كذب ؟ وسكت الشيخ ولم يحر جوابا) . وذكر[1] ابن تيميه قدم المذهب فيما رواه عن الإمام احمد بن حنبل[2] (٢٤١ هـ) من أن القائلين بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق أعظم افتراء ممن يقول إنه يحل فيه . (وهؤلاء يجهلون من يقول بالحلول أو الاتحاد وهو أن الخالق اتحد مع المخلوق فإن هذا إنما يكون حال شيئين متباينين اتحد أحدهما بالآخر كما يقوله النصارى من اتحاد اللاهوت مع الناسوت ، وهذا إنما يقال فى شىء معين، وهؤلاء عندهم ما ثم وجود لغيره حتى يتحد مع وجوده) .

مضى[3] ابن تيمية بعد ذلك فى إيضاح مضمون مذهب ابن عربى فى مقدماته الأولى لدى المدارس السابقة عليه ، فذكر فى رده على دعوى الألوهية أو القول بألوهية أحد نبيا كان أو وليا ـ بأن الله سبحانه ذكر خير خلقه بالعبودية فى غير موضع فقال (فأوحى إلى عبده[4] ما أوحى) وقال فى حق عيسى الذى قيل إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة (إن هو إلا عبدا أنعمنا عليه[5]) وقال (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله[6]) وقال (إن كل ما فى السموات والأرض إلا آت الرحمان عبدا[7]) . ثم عاد يلخص مضمون

---

(١) ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان ٤٨ .

(٢) ابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى رسالة الفرقان جـ ١ طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ ص ١٤٤ — ١٦٠ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م (٤٠ — ١٠٢) .

(٤) آية ١٠ من النجم ٥٣ .

(٥) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣ .

(٦) آية ١٧٢ من النساء ٤ .

(٧) الآيات ٨٨ — ٩٥ من مريم ١٩ .

الاتجاه فيقول[1] فى حكم لاستئناف فيه : (بسم الله الرحمن الرحيم : ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وماشاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا ، وباطنه أقبح من ظاهره . وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد . وهم يسمون أنفسهم المحققين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقا كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن عربى وأمثاله ابن سبعين وابن الفارض والقونوى والششترى والتلمسانى وأمثالهم ممن يقول إن الوجود واحد ، ويقولون إن وجود المخلوق هو وجود الخالق . لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون الخالق هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق) .

ويحدد ابن تيميه مجمل رأيهم فى وحدة الأديان فيقول (ويقولون إن وجود الأصنام هو وجود الله ، وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئاً إلا الله ، ويقولون إن عباد العجل ما عبدوا إلا الله ، وأن موسى كان فى زعمهم من العارفين الذين يرون الحق فى كل شىء وعين كل شىء ، لأنه أنكر على هارون انكاره على قومه عبادة العجل ويرون أن فرعون كان صادقا فى قوله « أنا ربكم الأعلى » بل هو عين الحق ، ونحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص . ويقول أعظم محققيهم[2] إن القرآن كله شرك لأنه فرق بين العبد والعبد . وليس التوحيد إلا فى كلامنا فقيل له فإذا كان الوجود واحداً فلم كانت الزوجة حلالا والأم حراما فقال الكل عندنا واحد .) (وكذلك ما يقوله ابن الفارض فى قصيدته التى سماها نظم السلوك كقوله :

لها صلواتى بالمقام أقيمها ... وأشهد فيها أنها لى صلت

كلانا مصل ساجد إلى حقيقته ... بالجمع فى كل سجدة

---

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل ص ٤٠ / ٤١ / ٤٣ / ٤٤ .

(٢) لعل ابن تيمية يقصد عفيف التلمسانى ت ٦٩٠ هـ بدليل اتفاق المصادر على أنه القائل (القرآن كله إشراك) أنظر فى هذا الطبرى ٩ / ١٧٩ وفوات الوفيات ١ / ١٧٧ والذهبى فى دول الإسلام ١ / ٧٣ ، ونيكلسون صوفية الإسلام ١٥٣ / ١٥٤ . وانظر مجموعة الرسائل ج ١ ص / ١٨١ .

وما كان لى صلى سواى ولم تكن
صلاتى لغيرى فى أدا كل سجدة

وما زلت إياها وإياى لم تزل ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت

إلى رسولا كنت منى مرسلا وذاتى بآياتى علىّ استدلت

(فأقوال هؤلاء ونحوها : باطنها أعظم كفرا والحادا من ظاهرها . ومن كان أعرف بباطن المذهب كان أعظم كفرا كالتلمسانى وابن سبعين ، وهؤلاء من جنس الجهمية الذين يقولون بأن الله بذاته حال فى كل مكان . ولكن أهل وحدة الوجود حققوا هذا المذهب أعظم من تحقيق غيرهم من الجهمية . وفى الفقرات الأخيرة من ابن تيميه ربط غير دقيق كما فصلناه .

ويعود ابن تيمية بعد أن فصل النوع الأول القائل بالوحدة المطلقة إلى : (النوع الثانى القائل بالحلول والاتحاد فى معين كالنصارى الذين قالوا بذلك فى المسيح عيسى عليه السلام ، والغالية الذين يقولون بذلك فى على بن ابى طالب (رضى الله عنه) وطائفة من أهل بيته ، والحاكميه الذين يقولون بذلك فى الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون بذلك فى الحلاج ، وأمثال هؤلاء من يقول بآلهية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه ولايجعل ذلك مطلقا فى كل شىء ، ومن هؤلاء من يقول بذلك فى بعض النسوان والمروان أو بعض الملوك وغيرهم : فهؤلاء كفرهم شر من كفر النصارى الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم . وأما الأولون فيقولون بالإطلاق ويقولون : النصارى إنما كفروا بالتخصيص . وأقوال هؤلاء شر من أقوال النصارى وفيها من التناقض من جنس ما فى أقوال النصارى ، ولهذا يقولون بالحلول تارة ، وبالاتحاد تارة ، وبالوحدة تارة فإنه مذهب متناقض فى نفسه ، ولهذا يلبسون على من لم يفهمه . فهذا كله كفر باطنا وظاهرا بإجماع

كل مسلم)(١) . ويعود ابن تيمية (٢) فيعالج ما أوله المذهب من آيات الكريم توفيقاً أو تلفيقاً فيقول (مثلا) إن معنى الآية (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٣)) ليس وحدة الوجود كما زعموا فإن معناها (وما أوصلت إذ قذفت ، ولكن الله أوصل الرمى . والرمى له مبدأ وهو الحذف ، ومنتهى هو الوصول ، فأثبت الله لنبيه المبدأ بقوله إذ رميت ، ونفى عنه المنتهى ، وأثبته لنفسه : « ولكن الله رمى » . وإلا لايجوز أن يكون المثبت عين المنفى فإن هذا تناقض . والله لا يصف نفسه بصفة من قامت به الأفعال ، فلا يسمى نفسه مصلياً ولا صائماً ، ولا آكلا ، ولا شارباً) وقولهم (ما ثم غير) كفر . ولو لم يكن ثم غير لم يقل الله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) . فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلو لم يكن غير الله لم يصح قوله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) ، ولم يقل « أفغير الله ابتغى(٥) حكما » ولم يقل الخليل (أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لى إلا رب العالمين(٦) ، ولم يقل (إنى براء مما تعبدون (٧)) . ويعود ابن تيمية بعد هذه الجولة الموفقة فى شرح الآيات الكريمة إلى القول (إن إبراهيم الخليل (عليه السلام) لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فإن لم تكن تلك الآلهة التى كانوا يعبدونها هم وآباؤهم الأقدمون غير الله لكان إبراهيم قد تبرأ من الله ، وعادى الله وحاشا إبراهيم من ذلك) . (ومن قال إن لقول هؤلاء سراً خفياً وباطن حق من الحقائق التى لايطلع عليها إلا خواص الخلق فهو : إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد ، وإما أن يكون من كبار أهل الجهل والضلال ، والزنديق

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٤٤ — ٤٥ .
(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٥٠ .
(٣) آية ١٧ من سورة الأنفال / ٨ .
(٤) آية ٦٤ من سورة الزمر ٣٩ .
(٥) آية ١١٤ من سورة الأنعام ٦ .
(٦) آية ٧٥ — ٧٧ من سورة الشعراء ٢٦ .
(٧) آية ٢٧ من سورة الزخرف ٤٣ .

يجب قتله ، والجاهل يعرف حقيقة أمره فإن أصر على الاعتقاد الباطل بعد قيام الحجة عليه وجب قتله . . . .

ويمضى ابن تيمية بعد جولته الإجمالية فى إنكار حقيقة المذهب ، ومزاعم تأويل الآيات لتوكيد وحدة الوجود إلى تفتيت مدرسة ابن عربى على وجه التفصيل ورد كل اتجاه إلى أصله راجعاً من البداية .

وقد أكد[1] أن الأحاديث النبوية الشريفة الموضوعة فيها أمثال أول ما خلق الله العقل ، وما استتبع هـذه الأحاديث من أدلة لنصرة آرائهم فى أصول المعرفة والدين والتحقيق ـ أكد ابن تيميه ـ « استقاء ودعماً لرأى ابن حنبل » ـ أن هذه الأحاديث كاذبة مدسوسة . أو كما قال : (ومن الغريب أنهم جعلوه عمدهم فى أصول الدين والمعرفة والتحقيق ، للجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفية اليونانية المشائية من أتباع أرسطو فى قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول . شاع هذا فى رسائل إخوان الصفا وهى عمدة هؤلاء ، ووجدوا نحو هـذا فى كلام أبى حامد الغزالى ، وإن قيل إنه رجع عن ذلك . . وقد تحذلق من تحذلق ففسروا الإقبال والإدبار بما لا يدل على اللفظ واختلفوا ، حتى أن ابن سبعين صاحب البد يفسر الإقبال بما يرجع محصوله إلى أصله الفاسد من أن وجوده وجود الحق . فمعلوم أن هـذا ليس هو قول هؤلاء الفلاسفة » ولـكن أرسطو حكى عن بعض قدماء الفلاسفة أنه كان يقول الوجود واحد ورد ذلك عليه . فقول هؤلاء يواطىء هذا القول الذى لم يرضه هؤلاء الفلاسفة) . ويكر ابن تيمية على طعن ابن سبعين فى اتجاه أستاذه ابن عربى فيحكى أن صاحب البد كان يقول عن صاحب الفصوص والفتوحات المكية إن كلامه فلسفة مخموجة أى عفنة ، فيكون كلامه

---

(١) ابن تيمية بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية المسمى بالسبعينية ١٣٢٩ هـ المجلد الخامس ص ٥ — ٦ / ٧ .

هو فلسفة[١] منتنه . ويعود ابن تيميه قليلا إلى ماقبل مدرسة ابن عربى مع جسر الاتصال بينهما وبين الحلاج ـ يعود إلى السهروردى فيقول عنه واصلا منهجه بالركب المنحرف (وكذلك السهروردى المقتول . كلامه فى الباطن يأخذه عادة من الفلاسفة الصائبين والمجوس[٢]) ، ويقصد ابن تيميه هنا أن فلسفة الأشراق والأنوار أصولها فارس والروم . ويروى ابن تيمية أن القونوى فى رأى التلمسانى أتم من شيخه ابن عربى ، وأن ابن سبعين كان يعتقد أن التلمسانى أتم من القونوى ولـكن كل كلامهم كان يدور على أن الحق هو الوجود المطلق ، وأن الفرق بين الحق والخلق من جهة التعين ، فإذا عين كان خلقاً وإذا أطلق الوجود كان هو الحق . . . (وكلامهم كله يدور على هذين القطبين : إما أن يجعلوا الحق لا وجود له ولا حقيقة له فى الخارج أصلا ، وإنما هو أمر مطلق فى الأذهان . وإما أن يجعلوه عين وجود المخلوقات فلا يكون المخلوقات خالق غيرها أصلا . وهم يظهرون للناس والعامة إن الله بذاته موجود فى كل مكان ، أو يعتقدون ذلك . وعند التحقيق إما يصفونه بالسلب الذى يستوجب عدمه كقولهم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ، ولا محايث له ، ولا متصل به ، ولا منفصل عنه ، فهم يدورون إما حول النفى والتعطيل الذى يقتضى عدمه ، وإما الإثبات الذى يقتضى أنه هو المخلوقات ، أو جزء منها ، أو صفة لها . فإذا حوقق أحد فى ذلك قال هذا سلب مقتضى نظرى ، وهـذا الإثبات مقتضى شهودى وذوقى) . ويصل بنا ابن تيمية من تناقض المدرسة بين الذوق والعقل إلى القول بأن الذوق والعقل إذا لم يتفقا ، وكان تناقضهما لزم بطلانهما أو بطلان أحدهما[٢] .

ويتوقف بنا ابن تيميه قليلا[١] ليقارن بين ابن عربى وابن سبعين ، فيرى أن ابن عربى حين قال بأن الحق حال فى الخلق ، جاء ابن سبعين فقال بأن الحق محل للخلق ، لـكنهما فى رأيه وإن اختلفا فى التفصيل والنهج اتفقا فى المضمون لمؤكد أن الوجود واحد

(١ و ٢ و ٣) ابن تيميه : المصدر السابق فى بغية المرتاد ٩٠ — ٩٥ .

لا يتميز منه وجود الخالق . يقول ابن تيميه[١] (إن ابن سبعين يجعل وجود الحق هو الثابت بدءاً ، الذى هو كالمادة ، والخلق هو المنتقل ، الذى هو الصورة . فهو وإن قال بأن الوجود واحد ، فهو يقول بالاتحاد والحلول من هذا الوجه . لكن الحق عنده محل للخلق . وعلى قول ابن عربى حال فى الخلق) . ومع هذا (فالوجود — كما يقول ابن سبعين — واحد وهو القائم بجميع الصور غير الخالى عنها على التعاقب ، والصور هى الهالكة ، وأما المتعاقبة دورانا كائنة فانية ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة موجودة معدومة) . فابن سبعين فى هذا الكلام جعله كالمادة وجعل المخلوق كالصورة ، وهما مرتبطان لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . وفى هذا من الباطن والكفر كما يقول ابن تيميه مالا يخفى على عاقل ، (مع ما فى الكلام غير ذلك مثل قوله عن الصور أنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فإن الذين قالوا إن العرض لا يبقى زمانين — وإن كان أكثر العقلاء على خلافه — لم يقصدوا الصورة التى هى الجسم ، وإنما قصدوا الأعراض القائمة بالجسم ، ولكن يحكى عن النظام أنه قال الأجسام لا تبقى زمانين . فهذا يشبه قول النظام)[١] . ويعود ابن تيمية[٢] فيؤكد أن تابعى ابن عربى جميعاً (يجعلون الحق تعالى لأجزاء العالم كالكل لأجزائه ، فيجعلون كل شىء من العالم بعضاً منه وجزءاً له كأمواج البحر وينشدون معا :

وما البحر إلا الموج . لا شىء غيره   وإن فرقته كثرة بالتعدد

ويدور بهم ابن تيمية ليؤكد قولهم فى النهاية أنه (لا وجود للجملة إلا بأجزائها) وحين يأخذ عليهم دعواهم فى التنزيه والنفى يشير إلى الأشاعرة أو أصول الأشاعرة بأنهم حذاق الصفاتية ، وأنهم على منهاج الأئمة : (وأما حذاق الصفاتية من الكلابية (أتباع محمد بن سعيد بن كلاب ت ٢٤٠ هـ) وغيرهم فهم على منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد فى الرد على الجهمية) .

---

(١) و (٢) و (٣) و : ابن تيمية المصدر السابق بغية المرتاد : ٩٠ — ٩٥ .

المهم أن ابن تيمية يصول صولات عريضة فى تحليلاته وتفتيقاته لمدرسة ابن عربى وخاصة بين ابن عربى وابن سبعين ليصل فى النهاية إلى القول[١] بأنه لو تنزل مع ابن سبعين على القول الضعيف الذى يرى (الكل المطلق موجودا فى العين) يكون الرب تعالى جزءا من كل موجود مخلوق . فهم بين أن يجعلوه جملة المخلوقات أو جزءا من كل مخلوق أو صفة لكل مخلوق أو يجعلوه عدما محضا لاوجود له إلا فى الأذهان لا فى الأعيان . لكنهم مع التعطيل الصريح والإفك القبيح يتناقضون ولا يثبتون على مقام) (ولهذا رأيت كلامهم مضطربا لاينضبط لما فيه من التناقض . ولكن لما كنت أبينه وأوضحه أذكر القواعد العلميه التى يعرف الناس حقيقة ما يمكن حمل كلامهم عليه ، ويثبت التناقض ، حتى يطلع الناس على ما هم عليه من كفر وهذيان) (لقد عطلوا حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصل الاسلام [٢] .

وكما هاجم ابن تيميه اتجاه وحدة الوجود المنحرف ازاء حقيقة التوحيد ، فقد ربط[٣] ذلك بهجومه على نظرية مدرسة ابن عربى ومقدماتها فى توحيد العبادة أو وحدة الأديان . وقد أكد ابن تيميه بصدد قول ابن عربى :

عبد الخلائق فى الاله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

(أنهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شىء) (ومع أنهم يعبدون كل شىء ، فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله) وهذا فى رأى ابن تيميه

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنه ج ١ / ٢٣٥ — ٢٣٧ ، ٢٦٣ ، ج ٣ / ١٩ / ٤٥ / ٧٤ ، وموافقه صريح المعقول لصراح المنقول ج ١ / ٥ / ١٤٦ / ١٦٠ / ١٦٠ / ١٦١ ١٨٥ — ١٩٩ / ٢٠٩ / ٢١٩ / ٢٥٢ ، ج ٢ / ٩ — ٢٥ / ٥٤ / ٥٥ — ٦٠ / ٧٥ — ٨٧ / ١٥٠ — ١٩٨ واظر بغيه المرتاد ص ١٠٠ ج ٥ .

(٢) ابن تيميه بغيه المرتاد ج ٥ / ١٢٢ .

(٣) ابن تيميه الرسائل والمسائل ج ١ / ٨١ — ٨٣ .

(مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملل جميعا بل ، ولدين المشركين أيضا ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدونه فى نفوسهم .)أما دليل ابن تيمية فهو أن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئا غير الله ، وينظرون إلى عابده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، عادل به ، جاعل له ندا . كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لاشريك له وهو هو الإسلام الذى لايقبل الله من الأولين والآخرين غيره) . وقد شارك العالم السنى صالح المقبلى [1] ابن تيمية فى إنكاره اتجاه مدرسة ابن عربى فى نقطتين : الأولى فى وحدة الأديان والثانية فى دعاوى الكشف وإنكار مدرسة ابن عربى وغيرها حكم العقل فى الذوق . أما النقطة الأولى فيقول فيها المقبلى (فان صح مادعا إليه ابن الفارض وابن عربى من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد فإنه ينبنى على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله) . أما النقطة الثانية [2] لدى المقبلى فيقول فيها (وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه . فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ، وعلينا حينئذ أن نجرى عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه . وقد يكون ممكنا لايترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفرا) . ولا شك أن ماناقشه المقبلى بدقة هو مادعا إليه الغزالى من تحكيم العقل فى مسائل الذوق ليعرف المتوهم من المعقول فيما فصلناه مع الغزالى [3] .

---

(١) المقبلى : العلم الشامخ ٤٦٧ — ٤٦٨ .

(٢) المقبلى : العلم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٣) الغزالى : الجواهر ٣٧ — ١٢٢ — ١٢٨ .

ولما كانت الدعوة إلى توحيد الأديان — كما فصلنا ذلك فى مدرسة ابن عربى مرتبطة بأفضلية خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، فقد هاجم ابن تيميه [(١)] دعوى ابن عربى ومدرسته بمقدماتها أن الأولياء أفضل من الأنبياء ، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء وقد وضح ابن تيميه وبما لم نوضحه فى دراستنا أن ابن عربى يعتقد أن جبريل خيال فى نفس النبى (صلى الله عليه وسلم) وليس ملكا يأتى من السماء ، والنبى يأخذ من هذا الخيال . أما خاتم الأولياء فإنه يأخذ من العقل المجرد الذى يأخذ منه الخيال جبريل ، وجميع الأنبياء على هذا يستفيدون من معرفة الله عن طريق مشكاة خاتم الأولياء . ومن هنا كان جوهرة النبوة هو الولاية ، وكانت الولاية أفضل من الرسالة وكان خاتم الأولياء — كما فصلنا — أفضل من خاتم الأنبياء .

وكما لم يسلم من ثورة ابن [(٢)] تيميه سلفه الهروى الأنصارى ت ٤١٨ هـ مفلسف التصوف السلفى فى اتهامه إياه بأنه أكد أن الفناء عند الهروى كان بجامع غير جامع البقاء ، وجاء ابن القيم السلفى [(٣)] أيضا (ت ٧٥١ هـ) بعد ابن تيميه فدافع عن الهروى ما اتهمه به ابن تيميه — أقول كما لم يسلم الهروى من ثورة ابن تيميه ، فإن الغزالى لم يسلم أيضا من ثورته حين قال [(٤)] (ووجدوا مثل ذلك القول بالعقل الأول فى المدرسة المشائية) — فى كلام أبى حامد الغزالى ، وقيل إنه رجع عن ذلك) . وحين قال [(٥)] (وهذا الكتاب (مشكاة الأنوار) كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة

---

(١) ابن تيمية : مجموعه الرسائل الكبرى : رسالة الفرقان جـ ١ / ١٤٧ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) ابن تيميه : منهاج السنة جـ ٣ / ٢٣ — ٢٥ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين للهروى المخطوط ب ٢٠٥٣١ دار الكتب المصرية ورقه ٤٥٥ — ٤٦٢ وانظر أيضا للمقارنة المنازل تحقيق اللخمى ٢١٣ .

(٤) ابن تيميه بغيه المرتاد (السبعينيه) جـ ٥ / ٥ — ٧ ، ٩٠ — ٩٥ .

(٥) ابن تيمية : بغيه المرتاد ١٢ / ٦٠ جـ » ونؤكد هنا أن ابن تيميه نفسه يلقى الشك على ما فى المشكاة من آراء تتناقض مع منهج الغزالى الصحيح الغزالى الصحيح وهو بهذا أيضا يرد على ما ذكره المحدثون وأهمهم أستاذنا الدكتور عفيفى فى قوله أن الغزالى فى المشكاة (وهى صحيحة فى نظره) بمقدمة لوحدة الوجود (أنظر مقدمة وتحقيق الدكتور عفيفى لرسالة المشكاة أبريل ١٩٦٤)

الوجود ، وإن كان صاحب الـكتاب لم يقل بذلك بل يـكفر من يقول بذلك) . ولا شك أن ابن تيميه قد حالفه الشطط الـكبير فيما ذكره عن سلفه الممتاز الهروى الأنصارى بدليل دفاع خلفه الممتاز ابن القيم ، وفيما ذكره أيضاً عن الغزالى حول العقل الأول فى المدرسة المشائيه أو ما فى مشكاة الأنوار من مذاهب الاتحاد ، فإن الواقع الذى أدركه ابن تيميه فى النهاية — هو أن الغزالى فى صلب وجوهر مذهبه ينكر مذهبه ينكر مذاهب الفيوضات من أساسها كما ينكر كل الاتجاهات فى نظريات الاتحاد . وإذا كان فى المشكاة شيء فهو كما ذكرنا لدى الغزالى غير صحيح ، وهو مدسوس ولا شك لانحراف ذلك عن جوهر فاسفة ومنهج الغزالى . وهذا هو ما لمسه فى النهاية ابن تيمية حين قال (وقد توسع أبو حامد فى كتاب التفرقة بين الإيمان والزنادقة ، وذكر من الـكلام ماقد بسطنا الـكلام عليه فى غير هذا الموضوع ، وجزم بـكفر هؤلاء ، كما جزم به سائر علماء المسلمين ، كما جزم بـكفرهم فى التهافت وغيره [1] .

وجاء ابن القيم السلفى [2] فى مدرسة ابن تيمية فوصف مدرسه ابن عربى بأنها مدرسة أهل الإلحاد : (الذين يقولون ماثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله ، وهو حقيقة هذا العالم فليس عند القوم رب ولا عبيد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به . بل الرب هو نفس العبد وحقيقته ، والمـالك هو عين المملوك . والراحم هو عين المرحوم . وإنما التغاير أمر اعتبارى بحسب مظاهر الذات وتجلياتها ، فظهر الله فى صورة معبود ، كما ظهر فى صوره فرعون ، وفى صورة عبد كما ظهر فى صورة العبيد ، وفى صورة هاد كما فى صورة الأنبياء والرسل والعلماء . والـكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة) . ويلتفت ابن القيم كما التفت قبله ابن تيمية والغزالى ، وكما التفت حديثاً وليم جيمس [3] بعد قرون

---

(١) ابن القيم التفسير القيم ص ٥١ — ٥٢ .
(٢) وليم جيمس إرادة الاعتقاد الترجمة العربية الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ ج ٢ / ١٠١ .
(٣) المصدر السابق لابن القيم فى تفسيره ص ٥١ — ٥٢ .

اتفقوا معا جميعاً إلى النتائج الخلقية المترتبة على هذا الفهم المقلوب الوجود حتى إن ابن القيم يعالج الأمر من واقع الحياة ازاء منطق المذهب ، ويريهم كيف يكون موقفهم لو أخذوا بما يقولون (أيرضون أن يسوى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فيأكلان معا فى إناء واحد ؟ بل أيرضون أن يكونوا كالخراف والدجاج وأنواع الحيوان والطير الذى يذبح فيذبحون ويكونون طعاما لبعض السباع وجوارح الطير ؟ وهل يرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه ؟ ويعود فيقول إن نظريتهم فى وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأفعال الله من صفاته ، وصفاته من ذاته . وينكر ابن تيميه هذا الأساس ، حيث يرى أن العبد ليس من أفعال الله بل من من مفعولاته لا من افعاله القائمة بذاته. ان مفعولاته آثار افعاله ، وافعاله من صفاته القائمة بذاته . واذن فذاته مستلزمه لصفاته ، وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه فهى من المخلوقات المحدثات [١] .

بعد ابن تيمية وابن القيم لا نجد سوى طعن أومجادلات مضمونها الاتهام المتواصل أكثر من الدراسة التى نجدها لدى ابن تيمية وابن القيم . وأبرز ما ظهر [٣] رسالة كتبها ملا على القارى رمى فيها ابن عربى بالزندقة . قال فيها إنه كفر بأربعة وعشرين دعوة منها قوله « إن الإنسان من الله بمثابة الرؤبؤ من العين ، وعلى هذا يكون الله مفتقراً لرؤية خلقه ورؤية نفسه)

وقال ابن حجر العسقلانى ٨٥٢ بأن شعر ابن الفارض ينعق بالاتحاد الصريح فى شعره . وجاء [٣] برهان الدين البقاعى ٨٥٨ هـ فألف كتابين فى تكفير ابن عربى وابن الفارض هما تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد .

---

(١) ابن القيم مدارج السالكين (المطبوع) ج ٣/٩٤ ،
(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمى · ابن الفارض ٨٢ — ٨٣ .
(٣) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٨ ٢٢ .

وقد عدد البقاعى العلماء الذين رموا مدرسة ابن العربى بالزندقة وذكر منهم عز الدين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وتقى الدين السبكى . كما عدد بعض الكتب التى هاجمت مدرسة ابن عربى وذكر منها : الميزان ولسان الميزان لابن حجر العسقلانى وتاريخ ابن كثير ، وناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين للعلاء البخارى والفتاوى المكية للعراقى ، وتاريخ العينى ، وشرح التائية للبساطى وكشف الغطاء لابن الأهدال . وقد أكد البقاعى نقلا عن عضد الدين الايجى أن ابن عربى وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش وأن ما انتهيا إليه كان بسببه . وقد رد على البقاعى جلال الدين (1) السيوطى فى كتاب أسماه : (قمع المعارض بنصرة ابن الفارض) ، وكتاب آخر عن ابن عربى أسماه : تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى . لكن أمثال هذه الكتب ليست فيها دراسات علمية دقيقة كما ذكرنا؛ فإن الطعون والأوصاف القاسية تزدحم وتحتشد فيها لنصرة الأشخاص فى الجهتين المتعارضتين ، دون الالتفات إلى الناحية العلمية فى الدراسة (٢) — تلك التى وجدناها عند الغزالى ، أو ابن تيمية ، أو ابن القيم والتى سنجدها لدى ابن خلدون .

ثالثاً : ابن خلدون (٧٣٢ — ٨٠٨ هـ / ١٣٣١ — ١٤٠٥) نحن الآن أمام عالم الاجتماع الأول ، ولسنا مع الغزالى العظيم الذى تسامح فيه جانبه الصوفى ، ولسنا مع ابن تيمية العظيم الذى تشدد كسلفى فحكم بكفر مطلق على كل أصحاب النظريات المنفصلة عن الكتاب والسنة . فماذا قال ابن خلدون العالم فى التصوف عامة ، وفى النظريات الفلسفية المنفصلة وغير المنفصلة ، خاصة أن ابن خلدون يعنى بدراسة التصوف كظاهرة

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٣١ — ٢٣٧ وانظر المقارنة والاستقصاء مخطوط رقم ٩٨ للسيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض وتنبيه الغبى ص ٥٣ والمقبلى فى العلم الشامخ ٣٧٨ .

(٢) من مثال السذاجة فى النقد ماذكره السيوطى فى دفاعه عن ابن الفارض (ألم يجتمع به الشهاب السهروردى ؟ وحلاه بالطراز اللازوردى ؟ . وقد دافع أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى عن ابن الفارض وأكد أن البقاعى كان مسيئا للفهم يخلط بين وحدة الوجود كحقيقة عند ابن عربى ، ووحدة الوجود كحال عند ابن الفارض وذكر أن ابن الفارض لو كان موضع هجوم لما أكرمه الملك الكامل الأيوبى (انظر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الآلهى ٨٥/٨٦ وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٣١ — ٢٣٧ .

عمرانية فيبحث التفاعل بينها وبين الجماعة التى تولد وتحيا وتنمو فيها هذه الظاهرة ، ثم يرقب شعور هذه الجماعة نحو هذه الظاهرة وموقفها منها ، وما لعله أن يتعاور هذه الظاهرة وهذا الشعور من تطور تبعا للأزمنة والأحوال ، وتبعا للأوساط الاجتماعية وهذا هو ما بحثه ابن خلدون فى مقدمته ، [1] ولكنه أضاف إلى هذا العمل الممتازة عملا آخر فى كتاب خصصه لهذه المسألة[2] بحث فيه التصوف كعالم اجتماعى فى صميم الدين متحرراً من القيود التى وضعها فقهاء المالكية بالذات للمفتين وللفتاوى ، وهو نفس الوضع التى تحرر فيه الغزالى، قبل ابن خلدون، فقد كان الغزالى شافعى المذهب أساسا . لقد لاحظ ابن خلدون أن التعاريف التى ذكرها الصوفية كثيرة غير واضحة . ومن هنا لم تدل على حقيقة واحدة ، بل على حقائق متعددة ومفاهيم يتميز الواحد منها عن الآخر . وقد رد ابن خلدون[3] هذه الكثرة فى التعاريف والمدلولات إلى عاملين أساسيين :

أولهما : أن الصوفية لم يقصدوا بها تعريف التصوف علميا ، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم المتغيرة . ولا شك أن الغزالى[4] العالم قد سبق بهذه الملاحظة ابن خلدون .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعا لاتساع الدولة ، واشتمالها على

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٢٨ — ٣٣٣

(٢) ابن خلدون (شفاء السائل لتهذيب المسائل) وقد وضعه ما بين عام ٧٧٤ ، ٧٧٦ هـ حين كان يتردد بين المغرب والأندلس . وقد نشره الأب اغناطيوس خليفة اليسوعى وعلق عليه واصدره معهد الآداب الشرقية فى بيروت عام ١٩٥٨ . ونشره كذلك و نفس الوقت الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى الاستاذ بكلية الآلهيات بانقرة طبع سيتانبول ١٩٥٨ فى طبعة تقع فى نحو ١٣٤ صفحة عن أصلين مغربيين أقدمهما نسخة كتبت عام ٨٩٠ هـ كانت فى مكتبة (عبد الرحمن زيدان بالمغرب ١٣٦٥ هـ) ونقلت إلى مصر عام ١٩٤٩ م مع أبى بكر التطوانى واحتفظت دار الكتب المصرية بصورة منها رقم (٢٤٢١٩ ب) ولا شك فى صحة نسبة الكتاب إليه كما أكد المحققون وكما أكد الأستاذ محمد عبد الله عنان وأنظر ابن خلدون بقلم الدكتور على عبد الرحمن وافى / مايو ١٩٦٢ / ٢٨١ — ٢٨٣ . وانظر زروق الفاسى : قواعد التصوف : القاهرة ١٣١٨ هـ / ٢٤ . وانظر مؤلفات ابن خلدون للدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل ٤٨ / ٤٩ .

(٤) الأحياء شرح الزبيدى ٨ / ٥٩٠ وانظر زروق قواعد التصوف ٣

ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، وصراع عنيف بين هذه التيارات الداخلية ، والتراث القديم والدين الجديد فى مفهوماته الدنيوية والأخروية .

من هنا نجد أن الأستاذ نيكلسون (١) قد أرهق نفسه طويلا حين جمع عشرات من التعاريف تزيد على التسعين لمفهوم التصوف ، وهو يأمل أن تدله على تطورات التصوف فلم يأت عمله المشكور بنتيجة ذات قيمة كما يقول هو . فإذا نظرنا إلى تعريف ابن خلدون نجده وصل فى تحليله العلمى التفصيلى إلى تقسيم التكاليف الشرعية إلى نوعين : نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة ، ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة . وقد حدد ابن خلدون مفهوم الغزالى فى فلسفة الاستقامة ، أو الصدق ، أو الاتساق ، أو الاستواء بين السر والعلن ، والباطن والظاهر والنية والسلوك (٢) فقال (إن أعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر ، وأعمال الظاهر آثار عنها ، فإن كان الأصل صالحا كانت الآثار صالحة) ، فلما اختلفت الفرق الكلامية ، وادعت كل فرقة أنها على الحق انفرد (كما يقول ابن خلدون والقشيرى) خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب المقتدون بالسلف فى أعمالهم الباطنة الظاهرة وسموا بالصفة . من ذلك الحين انقسم البحث فى علم الشريعة دون أى انقسام فى حقيقتها إلى قسمين : قسم يعنى بنظام المجتمع الإسلامى حسب ما تتطلبه أصول الشريعة الاسلامية ويختص العارفون بهذا القسم بالفتيا والقضاء ، وقسم يعنى بما يخص الإنسان فى نفسه وهو فقه القلب ومعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وتوكيدها فى القسم الأول ، فى كل ما يخص الفرد كعضو فى جسد المجتمع كله ، فى أمور دنياه وأخراه . وهنا يصل ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه (رعاية حسن الأدب مع

---

(١) نيكلسون . المجلة الأسيوية ١٩٠٦ /348 — p223) وهو نص كتاب فى التصوف الإسلامى الذى ترجمه الدكتور عفيفى وانظر الترجمة /١ —

(٢) شفاء ٦ /١٨ .

الله فى الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده) . أما معنى الظاهر والباطن عند ، فهو ليس ذلك المعنى الذى يقسم الشريعة ويفصل بين جانبيها فصلا فالمعنى كما يقول ابن خلدون أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم ، وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم ، لا ما يموه به بعض الباطنية ، ويزخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضى أن الشارع أظهر حكماً ، وأبطن آخر . تعالى الله عما يقولون . (١))

وقد حدد ابن خلدون(٢) أن طريق المتصوفة منحصرة فى طريقين :

(الأولى : طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين . الثانية : مشوبة بالبدع وهى طريق قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها . ومن هؤلاء المتصوفة ابن براجان ، وابن قسى ، وابن عربى وابن سبعين واتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم . ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها ، ، بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة أوعدها فى الشريعة) ويعود ابن خلدون فيفصل موقفه منهم لدى نظرياتهم فى الكشف ووحدة الوجود ومتولداتها فيقول (والذى يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان . الأول : رأى أصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات . وحاصله فى ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق : أن أنية الحق هى الوحدة ، وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية ، وهما اعتباران للوحدة ، لأنها أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهى الأحدية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية . ونسبة الواحدية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن ، والشهادة إلى الغيب ، فهى مظهر للأحدية

( ) شفاء ٦/ ١٨ .

(٢ و ٣) ابن خلدون : شفاء ١٠ ؛ ، وانظر ص ٥٨ — ٦٣ أيضا .

بمنزلة المظهر للمتجلى . ثم تلك الوحدة الجامعة التى هى عين الذات ، وعين قبولها الاعتبارين أعنى اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة ، واعتبار الباطن وتكثره ،فهى بين البطون والظهور كالمتحدث فى نفسه مع نفسه . ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ، وأول متعلق الظهور الكمال الاسمائى للحديث مع نفسه ، وأول التجليات (عندهم) تجلى الذات الأقدس على نفسه . وينقلون فى هذا حديثا نبويا يجعلونه أصل نحلتهم وهو « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى » والله أعلم بصحته ، مع أنه لا يشهد « ولو صح » بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له بدليل واضح . ثم تضمن هذا التجلى عندهم الكمال وهو إفاضة الايجاد والظهور ، وليس هو من حيث الأحدية التى هى سلب الكثرة بل من حيث الواحدية التى هى المظهر[(١)]) .

هذا هو الرأى الأول الذى يتضمن جانب مذهب ابن عربى فى أصوله وفروعه كما رواه ابن خلدون . اما الرأى الثانى فهو رأى أصحاب الوحدة وهو رأى أغرب من الأول فى مفهومه وتعلقه . ومن أشهر القائلين به كما يؤكد[(٢)] ابن خلدون فى تفصيلاته الدقيقة (ابن [(٣)] دهاق وابن سبعين ، والششترى وأصحابهم . وحاصله بعد إنعام النظر والخوض فيما خاض فيه غيرهم فى الواحد وماصدر عن الواحد . أن البارى جل وعلا هو مجموع ماظهر ومابطن ولاشىء خلاف ذلك ، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة ، والأنية الجامعة التى هى عين كل أنية ، والهوية التى هى عين كل هوية إنما وقع بالأوهام : من الزمان والمكان والخلاف

---

(١) ابن خلدون : شفاء ٦٠ والمصدر السابق له . وانظر للمقارنة والاستقصاء القاشانى : شرح الفصوص ٥٩ والدرر المنتشرة للسيوطى ١٩٥ وقد نفى صحة الحديث المذكور ابن تيمية وابن حجر والزركشى : شفاء ٦٠

(٢) ابن خلدون شفاء ٥٨ — ٦٣ .

(٣) ابن دهاق ت ٦١١ هـ من اساتذة ابن عربى فى مدرسة ابن مسرة : وابن دهاق له شرح على محاسن المجالس لابن العريف استاذ ابن عربى أيضاً فى مدرسته الأولى . (انظر نفح الطيب ليدن ج ٢ / ٤٠٢ .

والغيبة والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم . إنهم قالوا وهذه كلها إذا حققت إنما هى أوهام راجعة وليس فى الخارج شىء منها ، فإذا أسقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره ومافيه واحدا وذلك الواحد هو الحق) .

ويصل بنا ابن خلدون[1] بعد جولات تفصيلية فى إبراز حقائق المذهب وتوليدات مدرسة ابن عربى فيه وأصول هذه المدرسة (عند ابن العريف ت ٥٣٥ هـ) وابن برجان ٥٣٦ هـ ، وابن مدين ٥٩٤ هـ وابن قسى ٥٢٦ هـ ، والبونى (أبو العباس احمد بن ابى الحسن على بن يوسف القرشى البونى ٦٢٢ هـ) وابن الفارض ٦٣٢ هـ ، وابن سودكين (اسماعيل بن سودكين ٦٤٠ هـ) وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششترى ٦٦٨ هـ والتلمسانى ٦٩٠ هـ . أقول يصل من هذا التحديد الذى ذكره فى المقدمة وشفاء المسائل — إلى القول الفصل ، فيؤكد أنه ليس ثناء أحد على هؤلاء حجة . (ولو بلغ المثنى [2] ما عسى أن يبلغ من الفضل . فإن الكتاب والسنة أبلغ فضل وشهادة من كل أحد) (وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدى الناس مثل الفصوص والفتوحات المكية لابن عربى ، والبد لابن سبعين ، وخلع النعلين لابن قسى — فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء ، حتى ينمحى أثر الكتابة لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المختلة . فيتعين على أولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للاحراق[3]) . وهذا النص الخطير من ابن خلدون أخذه ورواه عنه ووثقه صاحب العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ[4] ... ضاف المقبلى[5] (...وعين اليقين

---

(١) شفاء ١١٠ وانظر المقدمة ٣٣١ — ٣٣٣

(٢) شفاء ١١٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء ١١٠

(٤ و ٥) المقبلى : العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ ص ٤٧٨ القاهره ١٣٢٨ هـ .

لابن برجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمسانى ، وأمثالها أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغانى لقصيدة التائية من نظم الفارض ، ويتعين على من كانت عنده هذه الكتب التمكين منها للاحراق ، وإلا فينتزعها منه ولى الأمر ، ويؤدبه على معارضته فى منعها لأن ولى الأمر لا يعارض فى المصالح العامة) . ولا شك أن ابن خلدون والمقبلى كانا قاسيين فى عملية التحريق والغسل بالماء أو تأديب من يعارض فى عملية التحريق والمحو لهذه الكتب . فلا شك أن وجودها للدراسة بعيدا عن متناول العوام وغير المتخصصين أمر له أهميته ورسالته مع أمثال ابن خلدون العالم الأول للاجتماع والعلوم العمران .

وقد بدت لنا ملاحظة لاحظناها فى توكيد أن الإحسان ليس طريقه الغلو فى الدين حسب مضمون الحديث الشريف (إياكم والغلو فى الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو فى الدين [١]) . وقد أبان ابن خلدون ما توسع فى فلسفته الغزالى عن الاستواء بين السر والعلن حين رأى [٢] (أن تكون ظواهر الإنسان وبواطنه على اتفاق فيما يقوم به من أعمال) . نفس الموقف هو ما وقفه ابن خلدون فى تفرقته الدقيقة بين مفهوم العلم من فوق وبين التعليم الكسبى ، وأثر الاستعداد والتحصيل والمربى لفتح بوارق العلم من فوق ، فقد بين أنه لا طريق ولا سبيل لأى علم من فوق لدى مغرور ، أو جاهل ، أو متأله أو منافق أو هادم لأصول الشريعة [٣] . ولقد أخطأ الأستاذ ساطع الحصرى [٤] حين لاحظ هذه الصلة بين ابن خلدون والغزالى أو حين أحس بها ، فرأى أن ابن خلدون قد تصوف ، وترك اتجاهه فى علم العمران . وهى نفس الملاحظة غير الدقيقة التى لاحظها ابن الجوزى — فيما ذكرناه — حين اعتقد أن الغزالى

---

(١) ابن خلدون شفاء ٣٩ —) ٢ و ٣ ابن خلدون شفاء ٢٦ وانظر المقارنه والربط بين ابن خلدون والغزالى : الشفاء ٢٢ / ٢٦ / ٣٥ / ٣٦ والإحياء للغزالى حـ٣ / ١٦ / ١٧ / ٣٦ / ٣٩ والغزالى فى الرساله اللدنيه ٦٠ .

(٤) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمه ابن خلدون ١٢٠ ١٧٠ وانظر تاويت الطنجى التعريف على ابن خلدون ص ٢٠٣ .

قد باع الفقه بالتصوف واستغرق فى التجريدات رغم أنه كان قبل وبعد كل شىء حجة الإسلام ، كما كان ابن خلدون قبل وبعد كل شىء عالم اجتماع ، ورغم أن كليهما كان عالما منهجيا عظيما بحكم المنهج العلمى فى التفكير لا بحكم أى أمر أو وضع آخر . والواقع أن الغزالى لم يكن دائما قبلة ابن خلدون ، فقد خالفه ابن خلدون فى نقطة هامة حول الإلهام والعلوم الهامية . فالغزالى حين رأى أن الأدلة على العلوم الإلهية قاطعة لا يمكن إنكارها كمبدأ عام ، يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يجدونها لا تتعداهم ولا تتضح لغيرهم ، وليس هذا أيضا فى رأى ابن خلدون سبيل البراهين والأدلة ، وتلك نظرة ألصق بابن خلدون بالنسبة لرأى عالم الإجتماع فى الوجدانيات ، وإن كان الغزالى فى الواقع « كما فصلنا » قد فسر موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلى لابد أن يتحكم فى مواقف الإلهام والعلوم الإلهية ليمكن تمييز المتوهم من المستحق ، فإن (الباطن لا ضبط له[2]) .

الجديد فيما لم نذكره عن ابن خلدون فى مناقشاته للانحراف والاستقامة . هو عرضه[3] الدقيق لنماذج الانحراف وصور المنحرفين (فمنهم من اختل جسمه حتى تلف . ومنهم من تلف عقله أو كاد . ومنهم من شاد الدين بما لم يأذن الله به (ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه) . ومنهم من يئس من روح الله فى السلوك أو كاد . ومنهم من كان فى طريقه على خير من علم أو عمل ، فانقطع عنه لعارض رياء أو عجب أو حب دنيا أو جاه ، ولم يتحقق : أصحيح ذلك العارض أم وسواس ، فترك العمل والعلم ظاناً أنه يتركه لله وقد نال الشيطان منه ما قصد . ومنهم من ساء ظنه بالطريقة وأهلها وكذب بها . ومنهم من يجوز كذب

---

(١) الاحياء ١ / ١٤٨ / ١٥١ والشفاء لأبن خلدون ٢٢ / ٥٨ / ٦٩ / ٨٧ / ٩٠ / ٩١ / ٩٣ وانظر أيضا المنقذ ٤٤ / ٤٥ وكيمياء العادة ٨٧ / ٨٨ للغزالى .

(٢) الغزالى : إحياء ج ١ / ٣٧

(٣) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وانظر شرح الأحياء للقسطلانى ج ١ : ١٢٤ وانظر الشفاء للقاضى عياض للمقارنة والربط ج ٤ / ٥٣٦ / ٥٣٩ / ٥٩٨ .

الأنبياء فيما أمرهم الله بتبليغه للناس ، ويرى أن ما جاءت به الرسل من الأخبار عما كان وعما يكون من أمور الآخرة مثل الحشر والقيامة والجنة والنار ، ليس فيها شيء على مقتضى لفظها ومفهوم خطابها ، وإنما خاطب بها الأنبياء أممهم على وجه المصلحة لهم إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم . ومنهم من قال بأن النبوة صفة يمكن للانسان اكتسابها والوصول إليها عن طريق الرياضة وصفاء القلب (وقوة المخيلة) حتى ساغ لبعضهم أن يدعى [النبوة] لنفسه . وحتى كان الأولياء أفضل من الأنبياء لأن جوهر النبوة هو الولاية[١] . . . ومنهم من أسقط التكاليف ، ورخص الرقص والسماع وصحبة النساء والأحداث (كما يقول ابن الجوزى[٢]) فمال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة ، حتى أكد بعضهم أن (المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا منزل الوصول الذى سموه منزل الخاصة[٣]) ، وحتى قال بعضهم : (إذا وصلت إلى مقام اليقين لدى (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين[٤]) ، فقد سقطت عنك العبادة)[٥] وحتى قال ابن عربى[٦] (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فتنتهى عبادتك بانقضاء وجوده فيكون هو العابد والمعبود جميعاً لا غيره) .

أمر آخر أفاضه وحققه[٧] ابن خلدون رداً على دعاوى التأله فى جميع النظريات المنفصلة . هذا الأمر هو بشرية الرسول . وقد أكد ابن خلدون أن هذه البشرية توكيد لحقيقة الألوهية وحقيقة التوحيد وهما مضمون العقيدة الإسلامية ، كما يقول القرآن فى كثير من

---

(١) ابن خلدون شفاء ٨٤/٨٦ وانظر أيضا الأشعرى مقالات الإسلاميين ٤٣٨/٤٤٠ .

(٢) ابن الجوزى (الواعظ) تلبيس ابليس ١٦٠ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١٨ / ٢٨٩

(٤) آية ٩٩ من الحجر/ ١٥

(٥) شرح الأحياء للزبيدى ٨ / ٢٣٩

(٦) ابن عربى تفسير القرآن (المنسوب إليه) حا /٢٥٣ وانظر أيضا للمقارنة ابن تيميه رسالة العبوديه ١٠ وانظر أيضا للمقارنه الغزالى : فيصل التفرقة /٩٤ .

(٧) ابن خلدون : الشفاء المقدمة ، والمصادر السابقة لأبن خلدون فى كتابه الممتاز شفاء السائل

آياته أمثال : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد [١]) (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ [٢]) . وقد أوضح ابن خلدون أن القرآن أزال كل اشتباه تحديداً لحقيقة ومضمون معنى النبوة ، ومعنى النبي . فالله وحده (علام الغيوب [٣]) وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو [٤]) ، وهو وحده (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول [٥] (تلك من أنباء الغيب نوحيه إليك . ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا [٦]) (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك [٧]) (فقل إنما الغيب لله [٨]) (ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب [٩]) (ولله غيب السماوات والأرض [١٠]) (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير [١١]) (وما كان الله ليطلعكم على الغيب [١٢]) .

ولقد أوضح ابن خلدون بهدى القرآن أن لا مكان لأية صورة من صور الشرك فى الإسلام (قل أنى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين) [١٣] (لئن أشركت ليحبطن عملك) [١٤] . وهو حين يتحدث عن التوحيد يؤكد ما أكده الغزالى

---

(١) آية ١١٠ من الكهف

(٢) آيه ٩٣ من الإسراء / ٧٠

(٣) آيه ١٠٩ / ١١٦ من المائدة / ٥

(٤) آية ٥٩ من الأنعام /٦

(٥) آيه ٢٦ / ٢٧ من الجن / ٧٢

(٦) آية ٤٩ من هود / ١١

(٧) آية ٤٤ آل عمران ١٣

(٨) آية ٢٠ من يونس / ١٠

(٩) آية ٣١ من هود / ١١

(١٠) آية ١٢٣ من هود

(١١) آية ١٨٨ من الأعراف / ٧

(١٢) آية ١٧٩ آل عمران / ٣

(١٣) آية ١٤ من الأنعام /٦

(١٤) آية ٦٥ من الزمر / ٣٩ .

فى أن التوحيد مبعث الحرية (فإن الثمرة اللازمة لهذا التوحيد الذى تضمحل فيه كل الوسائط بين الله والناس أن أصبح عقل المسلم ووجدانه حرين لايخضعان لشىء غير الله الواحد) وهذه الحرية هى هدية الإسلام للمسلمين ، وهى فى الوقت نفسه تقدير الإسلام لإنسانية الإنسان ورفع مكانته لا للدعوة إلى ألوهيته. إن الدعوة قائمة فى آيتين كريمتين ينطق بهما ملايين القلوب منذ نزلت حتى يرث الله الأرض ومن عليها وهما (إياك نعبده وإياك نستعين (١) .. اهدنا الصراط المستقيم ....) وهل كان الإسلام يعنى فيما يعنى بهذه الآيات غير الحرص على سلامة التوحيد ؟ (٢) وهل كان يعنى كما يقول ابن خلدون غير (٣) توكيد اكتمال الشرائع وختامها بشريعة الإسلام ؟

وأخيراً نصل مع ابن خلدون إلى توكيده أن الاسلام روحانية إيجابية تتعمق أعمال المسلم ووجدانياته ، وهو إلى هذا مادية تزخر بالقوة . (فالإسلام حى قوى ما أفلح المسلمون فى المحافظـة على الانسجام بين روحانيته وبين حياته المادية الزاخرة فإذا مالت إحدى الكفتين أو أهملت فـقَدَ الإسلام حقيقته) ، وفى هذا توكيد أقوى فصله الغزالى .

رابعاً : الفلسفة الحديثة ، ومحمد إقبال : (١٨٧٦ — ١٩٣٨) م

ماذا حدث بعد ابن خلدون ؟ لقد مضى عام ٨٠٨ هـ إلى بارئه وكانت مدرسة ابن عربى تصل إلى ذروتها من التطور الذى لم يطلع على نهايته ابن خلدون لدى الجيلى (ت ٨٠٥ هـ) فعلى الرغم من أنهما كانا متعاصرين تماما إلا أن تراث الجيلى لم يصل

---

(١) آية ٥ ، ٦ من الفاتحة

(٢) الطنجى مقدمة شفاعة ابن خلدون (نب) وأنظر للربط والاستقصاء صحيح مسلم ٢ / ٢١٢ وشرح الزبيدى لأحياء الغزالى ٨ / ١٣٩ والمكى قوت القلوب ج ٢ / ٢٦٧ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢١٨ / ٢٣١ .

إلى سمع ابن خلدون ، ولهذا لم يؤرخ عنه فى كتبه التى كتبها قبل عام ٧٧٦ هـ . أقول كان الجيلى قد أدى رسالته كاملة نحو غاية مدرسة ابن عربى ومضى وهو يردد وتردد معه كثير من الدوائر المنفصلة قوله .

وما الخلق فى التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذى هو تابع

إذا كنت فى حكم الشريعة عاصياً فإنى فى علم الحقيقـــة طائع(١)

من هنا أثمرت مدرسة ابن عربى فى المشرق والمغرب ، حتى قادت ذلك التيار — المسيحى فى وحدة الوجود . التيار الذى بدت بوادره الواضحة لدى أمورى ت ١٢٠٧ م أستاذ اللاهوت فى باريس ، الذى قررت مدرسته (٢) أن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات إلهية تتجسد جميعاً ، وإن كل إنسان عضو إلهى كالمسيح، وأن جميع آيات الكتب المقدسة فى الألوهية تنطبق (على كل واحد منا) . وقررت أنه لما كان الإنسان عضواً إلهياً فوق الخطيئة ، ولما كان كل فعل إنسانى صادرا عن الله الموجود الأوحد ، فلا تمايز بين الخير والشر ، وهو نفس الاتجاه ونفس المصير المتصـــل لاتجاه ابن عربى ، وكان قد تطور دافيد دى دينان الذى ولد قبيل ولادة ابن عربى بقليل من الزمان وقال فى صورة منطقية بحتة عن وحدة الوجود .

(لكى يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاصل أو فارق ، وليس هناك جنس مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شىء يفصل بينهما ، فهما إذن واحد بالماهية . واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام، وفيما يسمى بالأرواح(٣). وكان تيار ابن عربى فى مدرسة الجيلى قد أدى رسالته فظهر أثره لدى إيكهارت (١٣٢٧ هـ)

---

(١) الجيلى الانسان الكامل جـ٢ / ٨٣ .

(٢و٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ١١١ – ٣٢٣/١١٢ وانظر تاريخ الفلسفة الحديثة ١١٦ — ١١٧ .

حتى ظهر أخيرا لدى اسبنوزا ١٦٧٧ [١]م . ولكن ألم تكن هناك أية حركة إيجابية في الأفق المسيحى ضد هذه التيارات ؟ الواقع أنه لم تقم حركة فكرية إلا لدى القديس الأكويني ت ١٢٧٤ م . أما قبلها فما كان إلا مجرد احتجاجات ونشرات من المجمع الكنسى منذ عام ١٢١٠ م . فماذا قال القديس الأكويني أول هادم لنظرية وحدة الوجود قبل ابن تيمية (ت ٧٢٨ ﻫ — ١٣٢٧ م) وقبل ابن خلدون (٨٠٨ ﻫ — ١٤٠٥ م) ؟ يقول القديس الأكويني [٢] (كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدا ، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه وجود بالمشاركة . وليس الوجود بالمشاركة صدورا عن ذات الله كما تقول الأفلوطينية الحديثة ، لأن ما يصدر عن الذات صدورا ضروريا فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله) . من هنا يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذى يعتبر العالم مظهرا لله ، كما يقول يوسف كرم [٣] .

ومع ذلك جاء اسبنوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧ م) حول منتصف القرن السابع عشر ، فأكد من جديد [٤] أن (العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد) بحجة أن ما يكون فى المعلول دون أن يكون لذاته فى العلة ، يكون صادرا عن العدم . وبينما كان ديكارت [٥] (١٥٩٦ — ١٦٥٠ م) قبله مباشرة يرى أخذا عن المدرسين أن ما فى المعلول يجب أن يكون فى العلة على صورته أو على نحو أسمى — لزم عند اسبنوزا [٦] أن الكل واحد ضرورى ، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر ، هى فى معلولاتها ومعلولاتها

---

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الاندلسى لأنخل بالانثيا ترجمه الدكتور حسين مؤنس ٢٢٣ ومابعدها .
(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ١٨٢
(٣) المصدر السابق له .
(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ — ١١٨
(٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ٥٦ — ٨٤ وانظر الدكتور عثمان أمين ديكارت .
(٦) المصدر السابق ليوسف كرم عن اسبنوزا وانظر الأصل

Spinoza Etllique Livre 2 p 11.

فيها . فهو قد محا العلة المفارقة المتعدية إلى خارج ، فمحا بهذا ثنائية الله والعالم ، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما ، وتمايز العقل والإرادة على ما يقتضى المذهب من محو كل المميزات فى الخير والشر ، وذهب إلى ما وصل إليه ابن عربى بل انتهى بذلك إلى الآلية المطلقة ، ومحا الغائية ، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقى دون علية الوجود أو الفاعلية ، وقضى فيما قضى على المفهوم الأخلاقى حين أجهز على مفهوم الحرية والإرادة . وقد أكد الأستاذ دونان[1] Dunan فشل المحاولات التى بذلت لتبرئة دعاة وحدة الوجود من سقوط المذهب فى هوى الانحراف عن الشرائع والسقوط فى دركات الإلحاد ، مثل فشل المحاولات القديمة مع مدرسة ابن عربى على السواء ، فهم جميعاً دون أى شك واقعون فى شباك نبذ فكرة الخلق . وتوكيد فكرة الصدور الأفلوطينى والانبثاق الرواقى أو الهندى فى الغنوص القديم ، الدليل أن أصل ولب المذهب ينفى مبدأ فكرة الخلق على الاطلاق ، رغم التمويهات والتلفيقات . والدليل أن الخلق من عدم عندهم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، ويقتضى بالتالى تعدد الوجود وهم يؤكدون وحدته وينكرون تعدده ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا .

ولا نجد فى الفلسفة الحديثة من نقض وحدة الوجود ومتولداتها أقوى من وليم جيمس[2] (١٨٤٢ — ١٩١٠ م) ففى كتبه إرادة الاعتقاد ، وأنحاء من التجربة الدينية ، وكون متكثر ، يؤكد إنكاره ومعارضته لاتجاه وحدة الوجود ، وخاصة فى كتاب (كون متكثر أو وحدة الوجود) وقد نشر بعد وفاته . وليم جيمس من أوائل الذين يؤكدون فى القرن العشرين أن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله ، فنحن نسلم كما يرى بهذه التجربة ، ونرى من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنسانى كما يزعم

---

(١) Dunan : Essai de philosophie génerale : p 605—610

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة الحديثة ٤٠٠ — ٤٠٨ وانظر وليم جمس إرادة الاعتقاد جـ ٢ / ١٠١ ومابعدها ترجمة الاستاذ الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ .

كثيرون من العقليين . (غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب الدينية، فإن منها الصادق ومنها الكاذب) . ويقول وليم جيمس فى مبدأ الوحدة الوجودية (اعتقادنا بالواحدية أى الوحدة المطلقة لا يفسر لنا مشكلة الخطأ فى المعرفة ولا النقص فى الطبيعة ، ولا الشر فى الأخلاق .

ذلك أن أساس الواحدية هى تصور الكون على أنه شيء كامل كله ، خير كله ، صادق[١] كله ...) إن اتجاه وليم جيمس يهاجم بالذات الاتجاه التطبيقى لوحدة الوجود الذى نرى فيه إلغاء كل تمايز بين الخير والشر . لهذا يعود جيمس فيقول (ولكن الواقع الحسى لا يؤيد ذلك (أى عدم وجود النقص ، أو عدم وجود الشر والخطأ) . فإننا نرى مخالفات للقوانين ، وأشياء تغيب وتزول لتحل محلها أشياء أخرى ، وأشياء تبدو ناقصة ، وتستكمل ما بها من نقص فى المستقبل ، فالواحدية إذن — لا تجيب على سؤال النقص[٢]) . إذ لا نقص فى الوجود الواحد الذى رأى فيه دعاة وحدة الوجود التسوية بين الخالق والمخلوق .

ويعود جيمس فيبين خطأ المذهب فى فهم معنى المعرفة والخطأ فيقول (إنهم يرون المعرفة قد تمت منذ الأزل . . . وإذن فلا جديد فى المعرفة لأنها مطلقة ، والمطلق هو هو فى كل زمان ومكان ، وليس متعلقا بشيء[٣] ...) وإذن فكل المعارف على هذا الوضع صادقة بالضرورة ، ومن ثم فلا محل للخطأ . ثم إن هذا العالم الضرورى الكامل الصادق (عندهم) عالم جبرى لا مجال فيه لحرية الارادة وللاختيار ، فكل شيء قد تم منذ البدء[٤] ... ولكن ما الصلة إذن بين كائنات الوجود من جهة وبينها وبين خالقها من جهة أخرى فى رأى جيمس ؟ إنه يقول (لا يزال عالمنا المتعدد عالما واحدا .. إن كل جزء من أجزاء العالم ، ولو أنه يمكن ارتباطه برباط مباشر مع غيره ، إلا أنه يمكن أن

(و٢و٣و٤) المصادر السابقة وانظر ايضا الدكتور زكي نجيب محمود . حياة الفكر فى العالم الجديد ٦٥ / ٦٦ .

مرتبط بعلاقات غير مباشرة بكل جزء آخر مهما كان بعيدا . فليس الكون مرتبطا ارتباطاً ينطوى بعضه فى بعض ، وإنما هو أشبه شىء بالنموذج المنظوم بعضه إلى جانب بعض . إن كلمة (أو) تدل على وجود أصيل ، إذ يمكننى أن أتجه إلى فوق ، أو يمين أو شمال . إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ..)

ويعود بنا وليم جيمس [1] فيشرح لنا كيف وصل إلى الفهم الصحيح لمعنى الألوهية، وكيف انحرف من انحرف فى الفهم ، فيقول (كشفت عندما كنت أحدد صفات الله الجوهرية أنه شخصية خارجة عنا ، مغايرة لنا . فهو إذن قوة مغايرة لقوانا ، ومحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هى محاولة التغلب على تلك التثنية الناشئة عن المقابلة بينه وبيننا نحن الذين نؤمن به — والالتجاء إلى نوع من التوحيد بينهما . وإذا كان مذهب التأليه يشير إليه إشارة المخاطب العاقل ، فإن النظريات الأخرى تحاول أن تدثره بدثار الشخص المتكلم وتجعله جزءا منه) . ويشرح لنا كيف نشأ مذهب الاتحاد عن مذهب التأليه فيقول (قد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الآله الذى يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وجدة واتحادا معه ، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من احشاء مذهب التأليه . لكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسى ، وبالاتحاد المطلق من ناحية عملية بين المرء، وموضوع تدبره المقدس يختلف كل الاختلاف عن أى نوع آخر من أنواع الاتحاد فى الجوهر . إذ لا يزال الموضوع هنا الذى هو الآله ، والذات المدركه التى هى أنا ـ شخصيتين متمايزتين [2] ويصل بنا جيمس أخيرا إلى غايته حين يؤكد فهمه الصحيح للشعور بأن الذات المدركة وموضوعها أمران متمايزان أبدا ، ويجب أن يظلا كذلك حين يقول (فلا يزال هو موجودا خارجا أحس بوجوده خارجا ومع ذلك فأنا أحس بأنه يملؤنى روعة وجلالا [3] أما كيف لقوتى العاقلة وقوتى الارادية اللتين تغايران قوى الاله أن تدركاه ، وتقفزا

---

(١) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

(٢و٣) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ج١ / ١٠١ وما بعدها .

لقائه ، وكيف تأتى لى أن أكون متمايزاً عنه ـ فهذه وغيرها مشاكل ليس لها من حل ، سوف لا تجد لها من حل لدى المؤلهة . يكفى المرء منهم أن يعرف أنه نفسه موجود حقاً لا وهماً ، وأنه يحتاج إلى إلـه ، وأن هذا الإله الأوحد يسمع نداءه واستغاثاته) (وأن فى الايمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر فى مباحث الوجود ، ومن غير نظر إلى الفيض الميتافيزقى أو الخلقى ليبررها ، ويجعلها مستساغة لدى العقل ، وفى السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف بأنها موجودة توجد طمأنينة للمرء وقوة تتفتح له معها أبواب الحياة)[١] .

لاشك أن الوحدة التى تحدث عنها وليم جيمس بمعناها الدينى السليم ، لا بمعناها الآخر المنحرف . هى ما تحدث عنه الغزالى[٢] عن وحدة الصنعة التى تدل على الصانع وحكمته ، وهى الوحدة التى لاتلغى الوجود الخارجى ، ولا تلغى معه الحرية الانسانية ، لأن التوحيد الحق طريق الحرية ، وضمان السلام النفس فى الدنيا والآخرة . هنا يبرز لنا سؤال هام بعد أن لمسنا أن الفلسفة الحديثة فى أوربا هى التى تحاول أن تحدد لنا معالم الطريق فى فهم الدين والحياة ونحن أساتذتها الاوائل ، الأمناء على التراث الفكرى منذ أقدم العصور . ذلك التراث الذى علمناه اجيال العصور الوسطى ، فأثمر فى الحضارة الحديثة . أما السؤال فما هو دورنا وماذا كان دورنا بعد عصر الغزالى وابن تيمية وابن خلدون؟ الجواب أنه مرت قرون من الضعف قادها بعد الحركات الصليبية العهد العثمانى الذى كانت أكبر سماته المظالم والجهالات ، وكل ألوان الاستعباد الذى رسخت أصوله فيما بعد العثمانيين حتى منتصف القرن العشرين ـ لم تقم حركة ذات أثر فعال فى الجبهة الإسلامية سوى ما حدث فى الربع الأول من القرن التاسع عشر مع الحركة الوهابية لدى محمد بن عبد الوهاب . ذلك الذى كانت روحه أشبه بروح محمد بن تومرت أحد تلاميذ الغزالى ، وإن كان محمد بن

---

(١) وليم جيمس : إرادة الاعتقاد جـ ٣ / ١٠١ وما بعدها .
(٢) الغزالى : مشكاة الأنوار ١٥٢ .

عبد الوهاب أقرب فى اتجاهه الدينى إلى السلفية . وصحيح أن حركته انهزمت سياسيا مع جيوش محمد على ، وأن هذه الحركة كانت جامدة فى منهجها غير المتطور . لكن كان لها أثرها الممتاز فى بعث جديد فى الفكر الإسلامى الذى خمد زمانا طويلا ، وكان من ثمارها الممتازة التى لم تستكمل النضج لديها حركة الجامعة الإسلامية فى آسيا وإفريقيا . تلك التى كان من روادها العظام جمال الدين الأفغانى(١) ، وأثر مدرسته العقلية فى الفكر الحديث . لكن الفيلسوف الصوفى الذى تحدث عنه فلاسفة الغرب والشرق ، وكان له أثره الايجابى فى الفكر الإسلامى وحركته الاحيائيه المتطورة عن جهود الغزالى وابن تيمية وابن خلدون ، كما كانت له نظرته الثاقبة الوعية فى مفاهيم وحدة وجود وجوهرها فى نظرية الإنسان الكامل . هو الدكتور محمد أقبال الصوفى الفيلسوف الواعى (ت ١٩٣٨ م) ولاشك لدينا أن « العقاد » فى تراثه الضخم يمثل المدرسة الجامعة لاتجاه مدرستى الأفغانى ومحمد إقبال على وعى وأصالة وابتكار .

لقد راع « إقبال » ذلك السبات العميق الذى يسيطر على الأمة الإسلامية والفكر الإسلامى تحت الأستار الثقيلة من السلبية الصوفية ، فقام برسالته على أساس من التصوف الإيجابى ، الذى كان فيه النبى صلى الله عليه وسلم أول المتصوفين وأول السالكين والمثلى الأعلى لمن يريد أن يسلك السلوك الصوفى الحق كما يقول إقبال . ولقد ركز فلسفته فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هو روح الثقافة الإسلامية The spirit of Mus. Culture وهذا النبى العظيم يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث ، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التى انطوت عليها ، فإن للحياة فى نظره مصادر أخرى المعرفة تلائم اتجاهها الجديد — وأن مولد الإسلام الجديد هو مولد الاستدلال العقلى .

---

(١) الدكتور محمد إقبال

iqbal : The Reconnstruction of Religious Thought in islam 1934 oxf. p 144 — 145 .

وانظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٥ ص ٢٦ /٢٧

The prophet of islam seems to stand between Th ancient and modern world in so far as Th Source of His revelation is Concerned He belongs to The ancient world in So far as The spirit of His revelation is Concerned He belongs To Th modern world. in Him life discovers Other Sources of Knowledge Suitable to its new direction.

The birth of islam is the birth of inductive intellect" (١)

أمر آخر أبطل فيه إقبال نظرية اتصال وامتداد النبوة فى المدارس والنظريات المنفصلة ودليل إقبال هو أن الإسلام أبطل الرهبنة ووراثة الملك ، وأيد العقل والتجربة . فإن ابطال الإسلام للرهبنة ، ووراثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية – كل ذلك صور مختلفة لانتهاء فكرة النبوة . فإن النبوة فى الإسلام لتبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها) .

The abolition of priesthood and Hereditary kingship in islam, the Constant appeal to reason and experience in The Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of Human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.

In islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition" (٢)

ولكن ليس معنى هذا فى نظر الإسلام (كما يؤكد إقبال) أن الرياضة الصوفية وحدها لا تختلف من حيث الكشف عن النبوة قد انقطع وجودها بوصفها حقيقة من حقائق

---

(١) د/ إقبال المصدر السابق ٢١ .

(٢) نفس المصدر والصفحة . وانظر دائرة المعارف الاسلامية م ٥ عدد ٢٦٧/٧ .

الحياة . فالحق أن القرآن يعد الأنفس والآفاق مصادر متصلة المعرفة بدليل (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم[١]) . فالذات الإلهية ترينا آياتها فى أنفسنا ، وفى العالم الخارجى على السواء . من هنا وجب على كل إنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحى التجربة فى إفادة و إثراء العلم . وعلى هذا أيضا — كما يقول إقبال — نجد أن فكرة انتهاء النبوة (ينبغى ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة فى النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا فمثل هذا ليس ممكنا ولا مرغوبا . إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هى فى اتجاهها إلى (خلق نزعة حرة فى تمحيص الرياضة الصوفية . . . . . .

To Creat an independent Critical attitude Towards Mystic experience",(٢)

إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصى يزعم أن له أصلا خارقا للطبيعة قد فات أوانه فى تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد — كما يؤكد إقبال — قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان ، وعمل هذه الفكرة الإيجابية هو أنها تفتح سبيلا جديدة للمعرفة فى ميدان الرياضة الروحية الصوفية لدى الإنسان . أمر آخر خطير أدركه وأكده إقبال هو أن القول بأن الآيات الدالة على الذات الإلهية تتجلى فى الأنفس — هذا القول خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجى ، ووطد أركانها ، بأن جرد قوى الطبيعة من الألوهية التى أضفتها عليها الثقافات الأولى التى عبرت أنظار إخوان الصفاء والإشراقية ومدارس ابن عربى . من هنا وجب على مسلم القرن العشرين أن يعد الرياضيات الصوفية رياضة طبيعية تماما مهما كانت أمراً غير عادى أو شيئا غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص وليست أمراً مقدسا لا يقترب العقل منه ، كما يزعم مدعو المكشوفات وأرباب الباطن . شأنها فى ذلك شأن غيرها من وجوه وأشكال ونماذج التجارب الإنسانية .

---

(١) آية ٥٣ من فصلت .
(٢) الدكتور اقبال ١٢١

إقبال : الصوفى الفيلسوف العالم المجاهد يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العلمية الصادقة ، على أساس من العقل المميز الوازن ، وهو يؤكد أن المذاهب الصوفية الصحيحة قدمت عملا طيبا فى تكييف الرياضة الدينية فى الإسلام ، وفى توجيه خطاها . لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن الممثلين لفكرة التصوف فى العصور الأخيرة بحكم استغلاقهم وسلبيتهم وبعدهم عن نتاج العقل أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية ، رغم سماعهم وحفظهم دون تعقلهم للآية الكريمة (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم [1]) .

وإقبال إذ يؤمن بالتجربة الدينية فى الرياضة الصوفية يصلها بالنظر العقلى إلى أبعد الحدود . ولكن ليس هذا الوصل تسليما بتعالى الفلسفة على الدين فى نظر إقبال . لأن الدين ليس أمراً جزئياً ، وليس فكرا ولاشعورا مجرداً ، ولا عملا مجرداً . بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة عند تقديرها الدين أن تعترف بوضعه الأساسى . ولا مناص من التسليم بأن له شأنا جوهريا فى التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التفكير . وإذن فلا تضاد بين الفكر والبداهة كما يقال على سبيل الظن ، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والآخر يدركها فى جملتها : أحدهما يركز نظرته نحو مافيها من خلود ، والثانى نحو مافيها من حدوث فالبداهة هى الحاضر ، فيهدف بالحقيقة فى مجموعها . أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبر فى تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها ، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر فى الواقع لتجديد قواه ، وكلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التى تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته فى الحياة [2] المهم عند إقبال العالم الحديث أن مجال التجربة الصوفية — رغم السخريات التافهة بها — سبيل إلى المعرفة لاشك

---

(١) الدكتور اقبال مقدمة الكتاب وانظر ١٢١ — ١٢٠

(٢) الدكتور اقبال تجديد الفكر الدينى ٢

فى ذلك ، وهى مجال حقيقى لايقل فى ذلك عن أى مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية هذا المجال لايمكن تجاهله لمجرد كونه لايرجع فى نشأته إلى الإدراك الحسى ، كما لايمكن فى الوقت ذاته أن نبخس القيمة الروحية للحياة الصوفية بوصف الظروف العضوية التى يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة (وحتى لو افترضنا صحة مايقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والنفس ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هى كشف للحقيقة) (وإذا تكلمنا بلغة علم النفس ، فإننا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أو غيردينية تنشأ عن ظروف عضوية .فكل من صور العقل العلمى والعقل الدينى يستويان فى أنهما ناشئان عن ظروف عضوية .

خلاصة الأمر أن العقائد والآراء الدينية لدى فلسفة إقبال الصوفية لها دلالاتها الميتافيزيقية ، ولكن من الواضح عنده أنها ليست تفسيرات لأسس التحربة التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة ومن الحق أن الدين أصر على وجوب التجربة الواقعية فى الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل (١) .

إن ثورة إقبال الصوفية الإيجابية كانت على أساس إذلال النظريات المنحرفة للذات الإنسانيه وإماتتها حتى تؤهل تماما للفناء فى الله . ثار الصوفية على إقبال وخاصة عندما هاجم الشيرازى واتجاهه السلبى ونهى الناس عنه ، وحين خالف اتجاه ابن عربى وقال إن آراءه غير إسلامية على الإطلاق (٢) . وقد أكد إقبال (٣) فى كثير من كتبه ورسائله أن التصوف الذى شاع بانحرافه بين الآفاق الإسلامية هو التصوف العجمى —

---

(١) الدكتور اقبال تجديد الفكر الدينى ٧١ — ١٠

Knowledge and Religious experience

(٢و٣) الدكتور عبد الوهاب عزام فى ترجمته لكتاب الدكتور اقبال : اسرار إثبات الذات ورموز نفس الذات دار المعارف ١٩٥٦/١٠ — ١٢

لأنه أخذ من رهبانية كل أمة ، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة ، حتى إنه جذب الأنظار القرمطية بمختلف اتجاهاتها وألوانها . والواقع أن التصوف الذى ينتمى لطبيعة الإسلام أبطل الرهبانية لأنها فى حقيقتها واتجاهها تبطل الشرائع وتقطع صلة الإنسان برسالته على الأرض كإنسان وخليفة على الأرض . كما أكد أقبال [١] فى ثورته أن حالة السكر حسب المصطلح الصوفى تنافر قوانين الحياة ، بينما حالة الصحو هى التى توافق الإسلام وقوانين الإسلام وسنن الحياة وتطورها المتصل . وقد أوضح (أن قصد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن غير إنشاء أمة صاحية . لهذا نجد فى صحابة الرسول الصديق الذى كان من أزهد الناس وأتقاهم ، وأصدقهم عزما حينما ظهرت الردة كما نجد فى صحابته الفاروق عمر ابن الخطاب فاتح الفرس والروم الذى وجده ملك الروم المغلوب على أمره نائما على عتبة باب بيته فى قوة ودعة وأمان . . . بينما لانجد فى صحابة الرسول أمثال حافظ الشيرازى) وقد بين إقبال [٢] (أن ابن عربى من كبار فلاسفة المسلمين . لكن تأويلاته غير إسلامية) (ولا أنكر عظمة الشيخ ابن عربى . لكن التماسه معان باطنة فى قانون أمة هو مسخ لهذا القانون) . وأقبال حين أوضح [٣] اتجاه وأثر القرامطة والفرس فى النظريات الصوفية ، أكد (أن سيرة القرامطة والعجم فى طباعهم الميل إلى الإباحة ، وأن شعراءهم افتنوا فى إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة . وأكد أيضا أن ضعف المسلمين السياسى كان زمان كل شر التصوف الخانع المنحرف ، (وكل أمة يصيبها ضعف كالذى أصاب المسلمين بعد غارات التتار تتبدل أنظارها ، وتجمل الاستكانة فى أعينها وتركن إلى ترك الدنيا . وفى هذا الترك تخفى ضعفها وهزيمتها فى تنازع البقاء) . كما أوضح [٤] أن النظرات التشاؤمية فى الدوائر المنحرفة من عهد أهل الملامة حتى مدارس الحلاج وابن

(١و٢و٣) المصدر السابق .

(٤) الدكتور اقبال تجديد التفكير الدينى

The Cónception of God and the Meaning of prayer III p 59—89

فصل (الألوهية ومعنى الصلاه)

عربن استمدت زادها فيما استمدت من الفلسفة اليهودية والمسيحية ، فان العهد القديم الذى لعن الأرض لعصيان آدم ، والجديد الذى افتدى فيه المسيح خطيئة البشر فى آدم — هو الينبوع الفياض لكل نظرة تشاؤمية جبرية قاتلة لكل مفاهيم الحرية ، والإرادة والأمل فى التقدم ، أو فى الثقة فى الله على الإطلاق . بينما الروح الإسلامى الذى صرف النظر عنه الاتجاه المنحرف هو الذى صحح المفاهيم التى أخطأ النظر فيها قارئو العهد القديم والجديد . فالقرآن جعل الأرض مستقرا ومتاعا وتمكينا للسعى والمعاش ولم يجعلها لعنة والقرآن أنكر لعنة الجسد والخطيئة ، وأكد أن فى التوافق بين النفس والجسد الأمن والأمان والسلام العام للفرد والجماعة دنيا واخرى . وقد أوضح فيما أوضح أن الأرض ليست ساحة تعذيب سجنت فيها البشرية الشريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة ، فإن المعصية الأولى للانسان تدل فيما تدل على أنها أول فعل تتمثل فيه حرية الاختيار والإرادة ولهذا تاب الله على آدم وغفر له . ثم إن عمل الخير لا يمكن أن يكون قسرا ، بل هو خضوع عن طواعية واختيار للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذى قدرت على حركاته الجبرية هو كالآلة لا يقدر على فعل الخير . ومن هنا (كما يقول إقبال على استفاضة) — تكون الحرية شرطا لعمل الخير كما فلسفها المذهب السنى وحصنها الغزالى فى ربطه المحبة بالمعرفة بالحرية بحقيقة التوحيد [1] .

إن فلسفة [2] اقبال فى إثبات الذات مدخل هدم لنظرية وحدة الوجود واتجاهها مع الإنسان الكامل ومفهومه الخاطئ . ويبدأ إقبال فلسفته متسائلا : ماهذا الشيء الذى نسميه أنا أو (خودى) أو (مين) وهذا اللفظ وذاك معناه فى الأردية الذات والأنا .

---

(١) المصدر السابق للدكتور اقبال .

(٢) الدكتور اقبال اسرار إثبات الذات ورموز نفى الذات ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزام

يقول ماهذا الشيء الذى نسميه أنا الذى يبدو فى أعماله ، ويخفى فى حقيقته . والذى يخلق كل المشاهدات ، ولكن لطافته لاتحتمل المشاهدة أهو حقيقة دائمة ؟ أم أن الحياة تجلت فى هذا الخيال الخادع ، وهذا الكذب النافع تجليا عرضيا لتحقيق مقاصدها العملية الراهنة . (١) ويجيب إقبال أن سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال وهو لايتوقف على المقدرة الفكرية فى الاحاد والجماعات ، كما يتوقف على طباعها ونظرتها ، فأمم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) فى الإنسان من خداع الخيال ، وتعتبر الخلاص من هذا الغل نجاة ، وميل أهل الغرب إلى العمل ساقهم إلى مايلائم طباعهم فى هذا . . . .) ويمضى [٢] بنا إقبال فيفصل فى مصدر الاتجاهات السلبية وتطورها . ذلك حين اختلطت (فى عقول الهنادك وقلوبهم) النظريات والعمليات اختلاطا عجيبا ، ودقق حكماؤهم فى حقيقه العمل ، وانتهوا إلى هذه النتيجة التى تقول إن حياة الأنا مسلسلة وهى أصل المصائب ، والآلام تنشأ من العمل ، ، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها) (لكن هناك تشابها عجيبا فى تاريخ الفكر الهندى والإسلامى يظهر فى بحث هذه المسألة فالفكرة التى فسربها شنكرا جاريه كتاب (الجيتا) هى الفكرة التى فسر بها محى الدين بن عربى القرآن حتى جعل ابن عربى مسأله وحدة الوجود عنصرا هاما فى الفكر الإسلامى اصطبغ به كل شعراء العجم فى القرن السادس الهجرى (وحين خاطب فلاسفة الهند العقل فى إثبات وتوكيد وحدة الوجود ، خاطب شعراء الفرس القلب فكانوا أشد خطرا وأعنف أثر ، حتى شاعت هذه المسألة بين العامة ، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة فى العمل وامتدت النظرية فى الغرب حتى دعا إليها الفيلسوف الاسرائيلى أسبنوزا) (ولكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب ، فلم يلبث طويلا طاسم وحدة الوجود ، وثبتت حقيقة أنا المستقله . أنا الإنسانية .

(١ و ٢) المصدر السابق .

ثم تحرر فلاسفة الغرب من هذا الطلسم الخيالى على مر الزمان ، وكان السبق فى التحرر للالمان ... [١] ولقد دارت مساجلات[٢] بين إقبال ونيكلسون مترجم مثنوى الرومى وأسرار خودى لاقبال حين طلب نيكلسون منه أن يوضح فلسفته . وقد رد إقبال فى رسائل عديدة نرى فى بدايتها مناقشة حول رأى ابرادلى (ت ١٩٢٤ م) استاذ الفلسفة فى جامعة أكسفورد وهو من المؤمنين بوحدة الوجود على مذهب هيجل . يقول إقبال « يقول الاستاذ برادلى Bradly إن الشعور يقع فى مراكز معينة ، ويعبر عنه عبارات مختلفة ثم ينتهى إلى أن يكون غير قابل للتفسير . لكن هذا الذى لا يقبل التفسير إذا تجاوز مراكز الشعور ، ينتهى إلى وحدة يعبر عنها بالمطلق . تفقد فيها كل مراكز الشعور المحددة فرديتها ، كما تفقد القطرة فى البحر . يرى « برادلى » أن هذه المراكز المحدودة ليست إلا مظهراً ، وفى فلسفته أن ثبوت الحقيقة بعمومها ، فالحقيقة فى نفسها محيطة ، وكل محدود إضافى لا مطلق ، فهو خداع نظر ، وأن كل شىء فى الكائنات محدودة ، فهو إضافى ، فهو باطل . فمذهب برادلى إذن أن كل مركز للشعور محدود : أى كل ذات مفردة خداع نظر وباطل ، وأنا أقول خلاف هذا . . . . أقول إن مركز الشعور المحدود الذى لا يدرك الذات هو حقيقة الكائنات . فالذات حق لا باطل . أقول إن الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجى . حينما تجلت الحياة تجلت فى شخص أو فرد أو شىء . والخالق الذى خلق كل شىء خلقا فرد كذلك . لكنه أوحد لا مثل له .[٣] وواضح تماماً ان هذا التصور للكائنات يخالف كل المخالفة ماذهب إليه شراح فلسفة هيجل (ت ١٨٣١ م) من محدثى فلاسفة الانجليز كبرادلى (١٩٢٤م) ويخالف أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن مقصد حياة الانسان أن يفنى نفسه فى الحياة المطلقة أو أنا المطلق كما تفنى القطرة فى البحر أو الفراشة فى النار . ويعود إقبال فيؤكد

(١و٢و٣) الدكتور اقبال اسرارانيات الذات ورموز نفى الذات . ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزام ١٢ — ٢٠ وانظر تجديد التفكير الدينى للدكتور اقبال

The Human Ego – hisfreedom and–immortality Iv 90 — 117

إثبات الذات لا نفيها ، وإلا ضاع هدف الإنسان كما ضاع فى هذه النظريات من الوجهات الدينية والأخلاقية . (فعلى قدر تحقيق انفراد الذات أو وحدتها وتحقيق الانسان لهذا الانفراد يكون اقترابه من تحقيق أهداف الوجهات الدينية والأخلاقية) . ولا شك أن (إقبال) فى هذا يرد على المحاولة الممتازة التى عالجها الدكتور عبد الرحمن [١] بدوى حين ربط مدرسة الحلاج وابن عربى بالوجودية الحديثة لأن الوجودية الحديثة تؤكد الذات كأساس وهى وإن دعت إلى توكيدها بافنائها فهى لا تدعو إلى محوها بالطريقة التى نجدها لدى المدارس الصوفية فى الاسلام . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن النظرة فى الأفق الاسلامى تدعو إلى تأليه الانسان الكامل وتتناقض فى اعتبار الموجودات مجازات — واعتبارات . . . . هنا نصل مع اقبال إلى نظريته فى الإنسان الكامل . ذلك الذى يحدد صفاته الاساسية بأنه (هو المتصف بأخلاق الله حسب قول الحديث الكريم عن النبى صلى الله عليه وسلم (تخلقوا بأخلاق الله) ، ويكون بهذه الأخلاق فرداً بغير مثيل ، بعيداً عن التوحد بالذات والحلول أو وحدة الوجود) (إنما هو القرب أو الأنس كما يقول الغزالى .) وليس القرب هو الذوبان أو الانصهار فى الله بمعنى الاتحاد أو الامتزاج أو الوحدة التامة (فليس القرب أن يفـنى الانسان وجوده فى وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق . بل هو على عكس هذا يمثل الخلاق فى نفسه دون ضلال . فالإنسان الكامل لا يضل فى الكائنات بل تضل هى فيه أى تسخر له فيتصرف فيها ، وأنا أجاوز هذه المنزلة فأقول يفقد رضا الحق فى رضاه) [٢].

لقد رأينا الانسان الكامل فى مدرسة ابن عربى إنساناً صوفياً يهدف فيه ترقيه الروحى إلى الفناء التام فى الله . فذات الولى المتكامل بوصفها ذاتاً متناهية لا يمكنها أن

---

(١) الدكتور بدوى : الانسانيه والوجوديه فى الفكر العربى (٦٥ — ١٠٤)

(٢) الدكتور اقبال : اسرار إثبات الذات ٧٣ — ٧٨ وانظر المصادر السابقه لموعنه — وانظر أيضا للدكتور اقبال

The development of Metaphysics in-persia p 150.

تقف على أى سند أمام التجليات الالهية اللامتناهية ، ومن ثم كان السحق أو المحق الذاتى فعلا ضروريا أساسياً فى سبيل بلوغ الإنسان الالهى غايته ومسعاه . والأنا أو الذات لا تتمتع بأى كيان حقيقى ، وهى لا تخرج عن كونها رسما فى الكلام أو نوعا من الخداع النفسى ، وهذا هو ما ينكره إقبال تمام الانكار . فالذاتية لديه مركز الشعور الذاتى للفرد ، وما يدور حوله من مجالات و كيفيات متفرقة غير محدودة . هذه الذاتية تتجلى فى الإنسان فى وحدته الوجدانية والشعورية . تلك التى تؤلف بين رغباته وعواطفه وأفكاره . والنفس تتكشف عما يسميه إقبال بالحالات العقلية ، وتبدى هذه الحالات ضروبا من النشاط مختلفة ، لا تجمع بينها وحدة أو رابطة . وحين تتوحد فى ظل الأنا والذات يمكنها أن توحد غاياتها وأهدافها ، ويمكنها أن تسير قدما من الفوضى إلى تحقيق النظام واستكمال حقيقتها المنشودة .فالقوى النفسية المختلفة عاجزة عن أن تحقق كمال الذات بمفردها، والعمل الحقيقى فى سبيل تحقيق الكمال انما هو من صميم فعل الذات أو الأنانية التى تعمل على جمع شتات الميول والعواطف والأفكار عن طريق تحقيق وحدة نفسية قوية ومتماسكة .

غير أن تحقيق الذاتية عند فلسفة اقبال ليس قصراً على الإنسان وحده ولكنها تؤلف حقيقة هذا الكون ، وهى العنصر المشيد لأركان العالم ، وفيه تتجلى حقيقتها وأسرارها . فكل مافى الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل ، والكيان والنفس الموحد مهما كانت عليه من ضآلة الشأن فى ميزان الوجود . فكل ما فى العالم ابتداء من ذرة المادة إلى حركة الفكر الطليق إن هو إلا مجلى من مجالات الذات العظمى أو (العلى الأعلى) وإن كان هذا التجلى ضئيلا فى بعض الموجودات ، فإنه يبلغ كماله فى الإنسان ، وهذا وحده يقدم لنا تفسيراً لسر عظمة الانسان فى خلقته . غير أن حياة الانسان لا تقتصر على هذا الضرب من الكمال المشترك ، وإنما تتضمن نوعاً خالداً من الصراع والجهاد فى سبيل اكتمالها وتحققها هى بذاتها . فالعالم كما يبدو لدى نظرية إقبال — بما فيه

من ذوات فردة لا يبدو كاملا فى حقيقته . إذ أن اتصافه بالكمال رهن بتحقيق الذاتية فى الحياة وفى الانسان ، ذلك التحقق الذى يكفل له نظاماً يحقق وحدة كل ذات ويؤكد استقلالها . أما فى حياة الانسان ، فإن تحقق الذاتية عنده وليد شعور الفرد بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . وعلى هذا القدر من الشعور تتفاوت درجة كماله الحقيقى ، فرغم قدرة الانسان على إقامة علاقات متبادلة وصلات مع الذوات الأخرى ، إلا أنه يتمتع بدائرة خاصة من الشعور ، هى وحدها التى تؤلف حقيقته كموجود بشرى ، وهى التى تغذى كيانه بوصفه ذاتاً مفردة .

فلسفة إقبال إذن تنبذ أية وحدة عمومية أو كلية فى الكون ، وفى الحياة . فكل مافى العالم إن هو إلاذوات فردة ، والحياة ماهى إلا تجلى الذات العظمى . والانسان حين تتجلى فيه الذاتية يسمى أنا أو ذاتاً ، وسبيل كماله الحقيقى هو تأكيد هذه الذات دون أن يفكر أو يسعى أو يعمل على إفنائها أو الخلاص منها بالطرق المختلفة فى دوائر الحلاج وابن عربى أو دوائر الوجودية المماثلة . فإن تخلى الانسان عن ذاته وأنيته إنما يعنى الفناء والموت بالنسبة له فى الحياة قبل الممات . وكلما أمكن للانسان العامل المجاهد التخلق بأخلاق الله فى توكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء أو الفساد ، وهذا ماتوضحه لنا جلياً وعلى أكمل صورة ونموذج سيرة النبى محمد صلى الله عليه وسلم : المثل الأعلى للصوفى الحق فى فلسفة إقبال . تلك التى أشادت بالذات القوية التى تعلو على الفناء ، والمحو الذاتى لدى الآية الكريمة (ما زاغ البصر وما طغى) ، فإذا كان موسى لما تجلى له قبس من نور الحق أدركه الصعق ، فإن محمداً (صلى الله عليه وسلم) لما رأى جوهر الحق تبسم ، ما زاغ البصر وما طغى . هنا يؤكد إقبال فى نظرته ومثاله القرآنى الموضوعى : أن الذات القوية تعلو على المحو الذاتى ، ولا تتلاشى بأى نحو من الأنحاء أو صورة من الصور . إذ أن فى قوة الذات وتفردها مايحول بينها وبين أن تمحى فى خضم أوسع أو محيط شامل . حتى إن الفناء الكامل الذى يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن

يؤثر فى كمال تلك الروح ، أو يزعزع من ثباتها . أو كما يقول إقبال : (احكم نفسك فى حضرته ، ولا تفن فى بحر نوره . فإذا كنت ثابت الروع حقاً فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله)[1] .

ليس هدف الانسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله الذى كان خلقه القرآن ــ ليس هدف هذا الانسان الكامل البلوغ درجة الفناء فى الذات العظمى ، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته المتناهية ، وعمله الدائم على إذكاء شعلتها ذلك بألا تفنى فناء القطرة فى المحيط أو تتلاشى فى الخضم الواسع اللانهائى . وهنا يبرز سؤال يواجه فلسفة إقبال . قد يثيره اتباع مذاهب الاتحاد ووحدة الوجود ، وهو كيف لهذه الذات المتناهية أن تقوم بعيدا عن الذات اللامتناهية ؟ وهل الذات المتناهية على يقين من إمكانها الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب اللامتناهى ؟ ويرد إقبال على هذا السؤال الخطير حقا بأنه يتضمن دلالات واسعة على سوء الفهم لحقيقة اللامتناهى . فليس معنى اللاتناهى أنه قابل للامتداد إلى غير نهاية ، بل حقيقة اللاتناهى إنما تكون فى القوة لا فى الامتداد . فذاتى بوصفها قوة يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير المتناهية ، وإن لم تكن منعزلة عنها مثلنا فى ذلك مثل النظام المكانى الزمانى . فإذا نظر إلىّ باعتبار الامتداد كنت مستغرقا فى النظام المكانى الزمانى الذى أنتسب إليه أما إذا نظر إلىّ باعتبار القوة فانى أنظر إلى النظام المكانى الزمانى نفسه بوصفه غيرا

---

(١) الدكتور اقبال : تجديد متفكر اللدينى فى الاسلام . فصل

Th conception of god and The meaning of prayer 79 –89 III

مواجها لى أجنبيا عنى كلية . فأنا متمايز عن ذلك الذى أعتمد عليه فى حياتى وقوامى وإن كنت وثيق الصلة به.

يقول إقبال[١] فى دقة وعمق (إن هناك أمورا ثلاثة تجب ملاحظتها فى القرآن ، وهى واضحة كل الوضوح لا يختلف فى أمرها ، أو لا ينبغى أن يختلف فى أمرها أو أن تكون محل خلاف . هذه الأمور هى :

(أولا : أن الروح لها بداية فى الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على ظهورها فى الترتيب المكانى الزمانى وهذا صريح فى قول الله) ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما . ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين[٢] . . .) . هذا الخلق الآخر للانسان يتكامل على أساس الجسم المادى ـ وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية ، بواسطتها تؤثر فىّ دوما روح أعمق،فتمكننى من بناء وحدة من التجربة منسقة . وعلى هذا فشخصيتى الحقيقة ليست شيئا وإنما فعل ، وتجربتى ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخرة وتمسكها معا وحدة هدف مدبر وحقيقتى بتمامها فى منزع تدبيرى . فانت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئا فى مكان أو مجموعة من تجارب فى نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تقدرنى فى أحكامى وفى منازعى الإرادية ، وفى أهدافى وفى آمالى .

---

(١) الدكتور اقبال تجديد التفكير الدينى فى الاسلام المصدر السابق (الألوهيه ومعنى الصلاة)
وانظر خاصه p110–207 59|79–89
وانظر أيضا على الأخص The Human Egs
من نفس الكتاب .

(٢) آيه ١٢ من سورة (المؤمنون ١٤)

ثانياً :أن القرآن يدعو ويؤكد أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن بدليل(حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون، لعلى أعمل صالحا فيما تركت . كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون [١]) (والقمر إذا اتسق . لتركبن طبقا عن طبق[٢] . .) ، (افرأيتم ماتمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون [٣]) .

ثالثا : أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء (إن كل من فى السماوات والأرض إلا آتى الرحمان عبداً . لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتية يوم القيامة فردا[٤] . .)

ويخرج بنا إقبال من هذا التحليل والعرض إلى تقرير نظرته فى أن الذات المتناهية أو الإنسان بشخصيته لا بغيره سيأتى فرداً يوم الجزاء ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره . (وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشورا ، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا [٥]) . وأيا كان المصير النهائى للانسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهى أعلى مراتب السعادة الانسانية ، بل (جزاؤه الأوفى) هو تدرجه فى السيطرة على نفسه وفى تفرده ، لا إلغاء ذاته وسحقها أو إفنائها حتى ساعة الحساب . . . . إن الحياة تهيئ المجال الأوفى لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب . وإقبال لايقيم الأعمال بما تورثه من لذة أو بما تورثه من ألم(بل هنا أعمال تكتتب للنفس البقاء أو تكتتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يعد النفس للفناء أو يكفيها لحياة مستقبلة . ومبدأ العمل الحق الذى يكتب للنفس البقاء هو احترامى للنفس

---

(١) آية ٩٩ — ١٠٠ من المؤمنون .
(٢) آية ١٨ ، ١٩ من الانشقاق .
(٣) آية ٥٨ — ٦١ من الواقعة
(٤) ٩٣ — ٩٥ من مريم .
(٥) ١٣ — ١٤ من الاسراء .

حتى وفى غيرى من الناس . وهنا يصور لنا إقبال مفهومه لنظرية الخلود فيؤكد لنا «أن الانسان فى نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يصير خالدا[١] . . . .

it is open to Man, according to The Quran, to belong to the meaning of universe and become immortal.

هذا الخلود عند إقبال لا نتحصله أولا نناله بصفته حقا لنا ، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى ، والإنسان مرشح له ومؤهل له لا غير[٢] . . .

Personal immortality, then, is not ours as of right it is to be achieved by personal effort „

أمر آخر[٣] خطير يؤكد إقبال هو أن أكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف ، هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . لكن هناك طريقا أو طرائق أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد امد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة المفاجئة التى يحدثها فناء البدن . فإن الموت فى الواقع مجرد جسر إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى القرآن . ويستبعد إقبال ما تصرح به كتب الصوفية ، من أن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير فى موقف النفس ازاء الزمان والمكان .

إقبال واضح تمام الوضوح فى قوله المتصل : لاسلبية . . لاسلبية فإن — من يتلقى نور الهداية ليس متلقيا فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفا جديدا ، وبذلك

---

(١) إقبال : تجديد The human Ego IV 112 — 113.

(٢ و ٣) المصدر السابق لاقبال (113 — 112)

يتيح فرصا جديدة تتجلى وتتضح فيها قدرته على الايجاد والابداع . وهو يحدد [١] لنا فى دقة أن النتائج التى وصل إليها نيوتن Newton فى ميدان المادة ، وداروين فى ميدان التاريخ الطبيعى تكشف عن آلية ، (ولكن الحياة ظاهرة فريدة . وفكرة الآلية غير مناسبة لتحليلها . ثم إن وحدتها المتكاملة الواقعية — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم من علماء الاحياء — نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى الفيناه تعددا كذلك . ففى كل فعل غائى للحياة من أفعال النمو والتكيف مع البيئة ما هو فعل له سيرة لا تتصور آلياء ولا تتصور فى فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعنى أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ماض سحيق . ومن ثم فإنه يجب البحث فى أصل التكيف عن حقيقة روحية وفى حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأى تحليل كان للتجربة المكانية ، ولئن كانت قد تظهر فيه . وعلى هذا فلابد من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسى سابق على رتابة الأفعال الطبيعية والكيميائية، تلك التى يجب أن تعد نوعا من سلوك ثابت تكون خلال شوط طويل من التطور . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه الموضوعى للبحث ، وإلا كان تصورنا للطبيعة وأصل الحياة تصورا آليا سخيفا . وإذا كان العقل نتيجة لتطور الحياة ، فهو ليس مطلقا ولكنه نسبى باعتبار القوة التى أحدثت فيه هذا التطور . فكيف فى هذه الحالة يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتية لشخص العارف ، وأن يبنى أحكامه على الناحية الموضوعية . باعتبار أن العلم مطلق غير نسبى ؟

المهم [٢] عند إقبال أن كل نشاط خالق نشاط حر ، فالخالق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى ، وهذا هو السبب فى استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . فالعلم كما يؤكد إقبال يسعى إلى ايجاد تماثل واطراد فى التجربة أى

(١ و ٢) الدكتور إقبال : تجديد التفكير الدينى
The Revelation of Religious experience II p 29 — 40 .

قوانين التكرار الآلى . لكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبرية . من هنا يعجز العلم ويتخبط فى فهم الحياة ، ومن هنا أيضا ينظر إقبال إلى جبرية الصوفية فيراها منكرا من الفهم والقول . ويعود إلى دعاوى الجبرية فى خطيئة آدم فى الجنة فيؤكد أنها سند للفعل الحر فى نفس آدم .

وإقبال (١) يصل بنا فى فلسفته فى توكيد الذات تحقيقا لتكامل الإنسان إلى النقطة التى أفاضها الغزالى فى صلة الحرية بالعبادة الحقة أو التخلق بأخلاق الله فى كل عمل يصل بالإنسان إلى أن يكون فريدا بغير مثيل ، فيكون إنسانا كاملا لا إنسانا إلهيا ، ولا إلها إنسانيا عن طريق الفيض والجذب والعلم اللدنى المنتظر ، أو دون سعى أو عقل أو أثارة من علم وفهم ووجدان . حين يبلغ الإنسان الكامل هذه المرتبة فى نظرية إقبال يكون حقا ممثلا للخالق فى نفسه ، وحاملا لواء النيابة الالهية فى الأرض كما قصها وأكدها الله للملائكة عندما أنبأهم بأنه جاعل فى الأرض خليفة . وعندما يصل الإنسان الكامل الصاحى إلى درجة الخلافة هذه لا يتلاشى فى الخالق أو يتحد به أو يمتزج به ، بل تتحد فيه عناصر الفكر والعمل معا فتكون شيئا واحدا فى ظل وحدة الذات وقوتها . على هذا لن تقف الصعاب أو العراقيل أمامه فى تحقيق رسالته على الأرض ، فيغدو كل شىء وكأنه سخر له ، وطوع أمره . فإذا توقف أمامه شىء أو صادفته عقبات قهر كل المصاعب وذللها . من هنا خرجت نظرية إقبال الإسلامية الخالصة فى أن المادة خير وليست شرا ، فهو لا يرى فيها أى عنصر من عناصر الشر ، كما لا يرى فى الجسد أى عنصر من عناصر الدنس حسب النظريات السلبيه فى الدوائر الفلسفية والصوفية .

---

(١) الدكتور إقبال : تجديد التفكير الدينى

The Revelat ons of Religious experieuce II 59—50

فان الأنا أو الذات المتكاملة لا تتحطم مطلقا أمام صخور المشاكل أو عقبات الحياة المادية أو الروحية ، ولا تهوى لليأس ، بل أنها وهى على صخور المتاعب تنساب (قواها المخبوءة وتفيض بينابيعها العذبة)[1] . فليست المادة مصدر شر بالذات أو للذات ، بل كثيراً ما تكون ملهمة اياها بالمعانى والصور . إن سمو الذات وارتقاءها لا يكون باستبعاد المادة أو تحطيم معبد البدن — ذلك الحجاب الثقيل بين الانسان والله . لكن يكون سموها بتوكيد إرادتها ، والتغلب على كل عسير وبانبثاق نور جديد ينبع من أعماق الذات . وهو لا يأتى عن طريق نور الإمام المعصوم أو القطب ، وليس مجانبا لعالم المادة ، بل هو متغلغل فيه كامن فى أعماقه . أو كما يقول نص إقبال [٢] (إن الهدف الرئيسى للقرآن هو أن يوقظ فى نفس الانسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق ، وبينه وبين الكون من علاقات متعددة . ولقد كان هذا المنزع التعليمى للقرآن هو الذى جعل « جيته » وهو يستعرض الدين الاسلامى بوصفه قوة مهذبة مؤدبة يقول لصديقه أكرمان[٣] (أنت ترى أن هذا التعليم لا يخفق أبداً . ونحن بكل مالنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام إن واحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا) . إن المشكلة التى واجهت الاسلام كانت فى الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع وما بينها وبينه من تجاذب فى الوقت نفسه . وواجهت النصرانية فى أول عهدها هذه المعضلة فبحثت عن مستقر للحياة الروحية ، مستقر قائم بنفسه لا عن طريق قوى عالم خارجى عن نفس الانسان ، وإنما بتجلى عالم جديد فى داخل النفس ذاتها . الاسلام لم ينكر هذه النظرة ، ولكنه لم يستغلق عليها ، وإنما خرج إلى نور آخر يضىء هذا العالم الجديد المتجلى الذى ليس غريبا عن عالم

(١ و ٢) إقبال

Knowledge and Religious experience p. 7-9.

(٣) Gcethe : Conversations with Eckermeun p. 9-16.

المادة . بل هو متغلغل فى أعماقه . من هنا كان توكيد الروح الذى سعت إليه الفلسفة المسيحية الصوفية يتحقق فى الفكر الاسلامى لا باستبعاد القوى الخارجية التى تخترقها أنوار الروح بالفعل ، وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الانسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه) . معنى هذا بوضوح أن التعارض بين الذات والموضوع ، بين فهم العالم كحقيقة رياضية ، وبين البيولوجية الكائنة فى النفس — هذا التعارض العنيف هو الذى ترك أثره فى المسيحية فانعزلت مع أنظار التصوف السلبى مع خطيئة الجسد ، والتجرد الساعى للتخلص من دنس البدن ، والفناء فى الذات الالهية حتى يحل اللاهوت فى الناسوت أو يتحد الناسوت باللاهوت . وقد كان له أثره الفعال فى الأفق الصوفى الاسلامى رغم أن الاسلام الصحيح جاء ليواجه هذا التعارض ويتغلب عليه بالتوفيق والسعى والعمل المتواصل لتحقيق رسالة الإنسان على الأرض ؛ وبنور ليس بغريب عن عالم المادة بل بنور متغلغل فى أعماقها و (لن تكون المادة أو الجسد بعائق الذات المتكاملة عن التطور ، بل أنهما مصدر دائم لتألق الروح فى العالم وعلى قدر تخطى الذات للعقبات على قدر تحررها واختيارها وإرادتها ونزوعها إلى الحرية الكاملة ، وهذا كله رهن بصدق الجهد وصلابة النضال [١] .)

هل إقبال كالمعتزلة فى فهمهم للحرية ! كلا [٢]. فالذات نفسها — كما يقول إقبال فيها اختيار وفيها جبر . لكنها إذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية الكاملة) . فالحياة فى معناها وحقيقتها (كما يذهب إقبال) جهاد لتحصيل الاختيار ، ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها . وهو حين يؤكد أن معيار الحسن والقبح فى ذواتنا ، يؤكد أن ما يقوى الذات خير ، وما يضعفها شر ، ويجب أن يقوم الدين والأخلاق والفنون

---

(١) المصدر السابق للدكتور إقبال رقم (١ — ٢)

(٢) إقبال : أسرار إثبات الذات : ترجمة الدكتور عزام ٧٣ — ٧٥ — ٧٨ .

بهذا المعيار أيضا ، ومن هنا اعترض على الأفلاطونية ومتولداتها فى القديم والحديث تزويدها كل النظريات التى تسعى إلى الفناء كطريق للخلاص بمفهومات خاطئة . فهى كما يقول إقبال نظريات الفرار والهرب والسقوط والموت . ثم إن خلود الذات أمل . من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه ، (والظفر به موقوف على أن نسلك طريقا للفكر والعمل يعيننا على حفظ حالة التوتر غير المتوقف ، وإن يكن فى حالة التوتر ، هذه كمال الإنسان أو وجوده — كما تقول الوجودية فإن أول فرض على الانسان أن يعمل على الايجابية المتصلة لهذا التوتر ، دون استغراق فى دين بوذا أو ذلك التصوف العجمى .) يقول اقبال[1] لقد اضرت بنا هذه المذاهب فى زمان الضعف السياسى . ضعف سلطاننا السياسى والدينى فأنامتنا قرونا طويلة . . وما هذه المذاهب إلا الليالى فى أيام حياتنا .) فإذا تعرفنا على اصول فلسفته الأخلاقية فى جانب صوفيته الايجابية الواعية نجده يحددها فى مراحل ثلاث : —

(١) إطاعة القانون الإلهى . (٢) ضبط النفس . (٣) النيابة الإلهية . وهذه المراحل مترابطة كل مرحلة تسمو إلى مافوقها . والنيابة الإلهية فى الدنيا هى أعلى درجات الإنسان الكامل . ونائب الحق (الله) خليفة الله على الأرض التى هى معراج الحياة الروحى . وأول شرائط ظهور وتحقق نائب الحق ، أن ترقى الإنسانية فى جوانبها الروحية والجسمية . ومعنى سلطان الله فى الأرض أن تقوم فيه جماعة شورية يتوحد أفرادها على كلمة التوحيد ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى الكامل للانسان الكامل المتحقق بأخلاق الله والقرآن ، وهذه الجماعة السليمة تقوم على ريادتها واحد يمكن أن يسمى نائب الحق والإنسان الكامل . وقد أراد نيتشه Nitezsche ضرورة ظهور هذه الأمة المثالية وإنسانها الكامل حديثاً . لكن دهريته كما يقول إقبال وإعجابه بالقوة وعبوديته لها مسخا فلسفته

---

(١) إقبال تجديد التفكير الدينى فصل :

is Religion possible VII p 176 — 177.

كما (وإن مذهبه فى العود الأبدى أسوأ مذهب فى موضوع الخلود ، فإن هذا العود الأبدى ليس إلا صيرورة أبدية) وهى هى تماما نفس فكرة قدم الوجود مقنعة وراء حجاب الصيرورة [١] أو كما يقول :

The Eternal repetition is not eternal " becoming " it is the same idea of " Being " masquerading as becoming,,"

وقد واجه الصوفية دعوة إقبال بالثورة العنيفة فقالوا فيما قالوه إن توكيده الذات الإنسانية أنانية صارخة ، ودعوة للاثنينية بدليل لفظة (خودى) فى معناها الأصلى عندهم . ذلك الذى يدل دلالة قوية على الأنا والأنوية التى حطمها الحلاج بصدق وطالب برفعها واعتبرها الحجاب الكثيف بينه وبين الله . ومن هنا قالوا إن (إقبال) [٢] يدعو إلى محو التصوف ، وكان دليلهم فى ذلك أيضاً هجومه على الشيرازى (حافظ الشيرازى)، وقوله لاتباعه ومحبيه (فروا من كأسه ، فإن فيها لأهل الفطن خدرا كحشيش أصحاب الحسن (الصباح) . .) . لقد حسب هؤلاء الهاجمون — كما ذكرنا — أن التصوف هو الحلاج وابن عربى ومدارسهما فقط ، وهى نفس الملاحظة التى لاحظناها على الأستاذ نيكلسون حين نهج نفس المنهج فى الفهم وجهل أو تجاهل التصوف السلفى والتصوف السنى . وقد ردَّ إقبال على كل الاعتراضات التى وجهت إليه (كما فصلنامعه) على أساس أنه متصوف يرى أن النبى صلى الله عليه وسلم أكمل مثال للمتصوف الكامل أو كما يقول (إنى بفطرتى نزاع إلى التصوف) وليس هذا فقط (فقد زادتنى فلسفة أوروبا نزوعا إلى التصوف ، لأن فلسفة أوروبا فى معظمها تدعو إلى وحدة الوجود [٣]) .

---

(١) إقبال تجديد التفكير الدينى
المصدر السابق
(٢) اقبال : اسرار اثبات الذات — ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزام .
(٣) ١٢ / ٧٣ / ٧٥ — ٧٨ .

وقد وضح(١) إقبال أن رواد وتابعى مدارس الحلاج وابن عربى فى الشرق والغرب فى الإسلام والمسيحية خلطوا خلطاً كبيراً فى فهم التوحيد ووحدة الوجود فليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا ، فإن التوحيد مفهوم دينى ، ووحدة الوجود مفهوم فلسفى محض . وليس التوحيد ضد الكثرة كما توهمت وضلت هذه النظريات المخدوعة بل هو ضد الشرك فقط ، وأما وحدة الوجود فهى ضد الكثرة . وقد كان من نتائج هذا الغلط أن عد من الموحدين قوم ذهبوا إلى وحدة الوجود أو التوحيد فى مصطلح فلسفة أوروبا الحاضرة على حين أن المسألة التى ذهبوا إليها لا تتعلق بالدين ، بل بحقيقة نظام العالم . إن تعليم الإسلام وتعاليمه واضحة تؤكد — كما يقول إقبال — أن ذاتا واحدة تستحق العبادة ، وأن كل هذه الكثرة التى نراها فى العالم مخلوقة ، وليست مفاضة عن صدور أو فيض ، وهى ليست عدما أو مجازا أو اعتبارا أو وجها من وجهى الحقيقة الواحدة . ثم إن هذه العقيدة الخارجة ليست من تعاليم القرآن أو السنة فإن القرآن أكد فى كثير من الآيات المغايرة التامة بين الخالق المبدع والمخلوق المصنوع ، أو بين العابد والمعبود . أمر آخر أكد فيه إقبال صوفيته الإيجابية ، يحدده مع الصراط المستقيم الذى ندعو الله أن يهدينا إليه آناء الليل والنهار ، عبر الصلاة التى تعبر عن حقيقة التوحيد فى آية الفاتحة (إياك نعبدو وإياك نستعين) — هذا الصراط المستقيم ليس كهنوتا أو رهبنة ، إنما هو دعوة لإعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقيا يؤهله لحمل التبعة العظمى . تلك التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن نرد إليه تلك النزعة الصادقة من الإيمان . تلك التى تجعله قادرا على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا والاحتفاظ بكمالها فى دار البقاء . وهذه الدعوة السامية من « إقبال » بمنهجها الإسلامى الرفيع تحقق رسالة الإنسان كنائب للحق على الأرض فى الفوز على مايحتشد به العالم فى القرن العشرين من تنافس وحشى ، وعلى ريادته ريادة إسلامية

---

(١) اقبال ، اسرار اثبات الذات .

ترجمه عزام ١٢ / ٧٢ — ٧٥ — ٧٨ .

جديدة تصون الحضارة التي فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية ، بما يؤكد (أن الصراط المستقيم الذي يتخذ منهجه من الدين الحق أحرص من العلم على الوصول إلى ماهو في النهاية حق ، وإلى صيانة هذا الحق .)

إن الإنسان العصري (كما يقول (١) إقبال) وقد أعشاه نشاطه العقلي كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، وهو قد استغرق في الواقع الآلي الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده . تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه . وليست حال الشرق خيرا عن حال الغرب ، فلا زال أسلوب الصوفية السلبي مسيطرا على كثير من العقول ، وقد أصبح هذا الأسلوب في حكم الفاشل في أية حركة تقدمية لعمران الدنيا والآخرة ،ولعله أضر بالشرق الاسلامي أكثر مما أضر بأي مكان آخر . لأنه كان ولا زال ابعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياه النفسية لدى الرجل العادي بحيث تعده المشاركة في موكب التاريخ . لقد علمه نوعا من التصوف الزائف وجعله يقنع بجهله ورقه الروحي قناعة تامة . إنني أقول لاسلبية . . لاسلبية . . الحقيقة في نظر القرآن والإسلام روحية ، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي ،والروح تجد فرصها في الطبيعي ،والمادي ، والدنيوي . فكل ما هو دنيوي إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده . إن المادي فحسب لا يكون له حقيقة ما حتى نكشف عن أصلها المتأصل فيما هو روحاني ، فليس ثمة دنيا دنسة كما تقول النظريات السلبيه (٢) ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية مجال حقيقي

---

(١) إقبال : تجديد التفكير : الباب السادس .

وانظر أيضا له :

is Religion possible ? VII p 177,

The principle of Movment in The structure of islam VI p 144 — 145

(٢) المصدر السابق رقم (٢) وانظر أيضا للدكتور إقبال

The Development of Metaphysies in persia, p 150

لا وهمى ، تحقق الروح فيه وجودها واكتمالهـا . إن « إقبال » [١] يدعو إلى الإقبال لا إلى العزلة . يدعو إلى دين القوة لا دين الضعف ، فإن الجبل الأشم — كما يقول — إذا غفل عن ذاته انقلب سهلا وطغى عليه البحر . . . ما هذا النفس الحى ؟ إنه سيف : ما مسن هذا السيف ؟ الذاتية : ما الذاتية ؟ سر الحياة الباطن . يقظة الكائنات أن الذاتية عاشقة بالجلوة ، مغرمة بالخلوة . إنها بحر فى قطرة . إنها ظاهرة فيك وفى وهى بريئة منى ومنك . ماضيها الأزل . آتيها الأبد . ليس لها ماض ولا آت يحد .) أما الذات الالهيه عند نظر إقبال فهى فى ديمومة بحتة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبا لأحوال مختلفه ، وهى تكشف عن صفتها الحتمة باعتبارها خلقا مستمرا (لا يمسه [٢] لغوب) ، و (لا تأخذه سنة [٣] ولا نوم) ايجادا ورعاية . وما لم يقع بعد بالنسبة للانسان معناه السعى والطلب ، وقد يعنى الاخفاق . أما ما لم يقع بعد بالنسبة فيعنى تحتما لا يخفق لإمكانيات وجوده . تلك الامكانيات الخالقة الراعية غير المتناهية التى تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه فى [٤] الوجود (وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين . ماخلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون [٥]) فالعالم لم يخلق عبثا لمجرد الخلق أو لمجرد النظرة الصوفيه الخاطئه (أن الله اراد أن يعرف فخلق الخلق . . فهناك رسالة وهناك على الأرض مكان هذه الرسالة . والإنسان ذاته لم يخلق سدى (ايحسب الإنسان أن يترك سدى [٦]) ؟ . ولقد قدر على هذا الإنسان أن يشارك فى أعمق رغبات العالم الذى يحيط به ، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك . تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون ، وتارة أخرى ببذل

---

(١) إقبال اسرار اثبات الذات : ترجمة عزام ١٢/٧٢/٧٥ — ٧٨ .

(٢) آيه ٣٥ من فاطر .

(٣) آية ٢٥٥ من البقرة .

(٤) إقبال تجديد التفكير . . . انظر فصل ٢ / p. 57-59 .

(٥) آية ٣٨ سورة الدخان .

(٦) آية ٣٦ من سورة القيامة .

ما فى وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه : وفى هذا المنهج من التغير التقدمى يكون الله فى عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما فى نفسه حرا مختارا مريدا (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (١)) .

إن إقبال فى فلسفته الصوفية عن الذات يؤكد حقيقة غفل عنها الاتجاه لدى الدوائر المنفصلة عامة . تلك الحقيقة هى أن منتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً ، والجهد الذى تبذله الذات لكى تكون شيئا هو الذى يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا . إن الدليل على حقيقة الذات ليس فى قول ديكارت أنا أفكر ، بل فى قول كانط أنا أقدر (٢)) . ونضيف إلى إقبال أنه فى قول الغزالى أنا أريد وهو ما فلسفه قبل كانط . . . . . هذا هو إقبال فى حركته الإحيائية الصوفية الفلسفية الحديثة على أساس من الدين والعلم . وما أحرانا نحن أبناء عصره أن نلتفت إلى فلسفته . ما أحرانا أن نلتفت التفاته إيجابيه ، وخاصة ونحن على أبواب عصر إسلامى عربى متفتح إلى ندائه الخطير الذى فيه يؤكد ، ويوضح ، فى دقة وعمق ، أن التفكير الدينى فى الإسلام قد ظل راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة وأنه أتى على الفكر الأوربى زمان تلقى فيه وحى النهضة عن العالم الإسلام . ومع ذلك ، فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع . فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى فى الواقع ليست سوى ازدهار لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام . ولكن كل ما يخشاه إقبال هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها ، على الرغم من أن أوربا خلال جميع القرون التى أصبنا فيها بجمود الحركة

---

(١) آية ١١ من الرعد .

(٢) إقبال : تجديد .

is Religion possible? VII p 187

الفكرية ظلت تدأب فى بحث المشكلات الكبرى التى عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه عناية عظمى أثمرت أعظم الثمار فى الفكر الغربى المعاصر . وكان من نتائج ذلك سيطرة الإنسان على الطبيعة ، بينما عاد ذلك الانسان الشرقى المسلم فى بعض جهات الشرق إلى الاستكانة والعدم مع تصوف البوذية والعجم من جديد . لكن إقبال المتفائل يؤكد أن شباب المسلمين فى آسيا وأفريقيا يسعون حقا إلى اليقظة الكبرى . من هنا كان لابد من توجيههم توجيها جديداً بعقيدتهم الإسلامية ، ولا بد أن يصحب اليقظة الاسلامية تمحيص علمى دقيق وبروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوربا أن تعيننا به فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الاسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر .

والواقع كما يقول إقبال (١) اقبال أن مثالية أوربا التى تقول بها لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها ، ولهذا أنتجت نتاجا عجيبا شاذاً . أنتجت ذاتا ضالة لا تعرف نفسها ، ومع ذلك فهى تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح . كل همها استغلال الفقير لصالح الغنى . (وصدقونى إذا أكدت لكم أن أوربا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى اللانسانية .) أما المسلم فإن له هذه الأراء النهائية القائمة على أساس من صراطه المستقيم ، ودينه القويم . هذه الآراء التى بها يستطيع أن يحدد موقفه من حاضره ويستعيد على أساس من العلم الذى علمه أوربا ما ضيه ، ويمكن مستقبله ومستقبل العالم معه وبجهده المأمول؛ فإن الأساس الروحى للحياة عند المسلم المتكامل كما يقول إقبال (هو إيمان صادق يستطيع أقلنا فهما واستنارة أن يسترخص الحياة فى سبيلها (٣)

(١/٢) إقبال : ـ

The principle of Movement in the structure of Islam VI p. 170.

ولما كانت القاعدة الأساسية فى الإسلام الكامل تقول إن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء والمرسلين على أساس الحجج الدامغة ، التى نرى دلائلها فى إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ومناشدته للعقل والتجربة على الدوام وإصراره على النظر فى الكون والوقوف على أنباء الأولين والآخرين فى الأنفس (١) والآفاق ، فإنه ينبغى أن نكون من أكثر شعوب الأرض فى الحرية الروحانية ، والرعيل الأول الرائد من المسلمين الذين تخلصوا من الرق . رق الهروب إلى ساحات الفناء والافناء للذات الإنسانية وللارادة الإنسانية . ولمعنى نيابة الإنسان عن الله ورسالته على الأرض . إن على المسلم اليوم فى كل مكان كما يقول ويدعو إقبال العظيم — أن يقدر موقفه ، وأن يعيد بناء نفسه ، ويعيد بناء حياته الإجتماعية على ضوء المبادىء النهائية ، وأن يستنبط من أهداف دينه التى لم تتكشف بعد إلا انكشافا جزئيا — تلك الديموقراطية الروحية التى هى منتهى غاية الإسلام ومقصده (٢) .

let The Muslim of To-day appreciate His position, reconstruct His Social life in The light of ultimate principle, and evolve, out of The Hitherto partially revealed purpose of islam, That spiritual democracy which is The ultimate of islam",

ونستغفر الله أخيرا ودائما (نستغفره (٢) من كل مازلت به القدم ، أو طغى به القلم نستغفره مما ادعيناه ، وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه . نستغفره من كل علم وعمل قصدنا به وجهه الكريم ، ثم خالطه غيره ، ونستغفره من كل وعد وعدناه من أنفسنا ، ثم قصرنا فى الوفاء به) .

---

(1) The psirit of Muslim Culture V p 120 — 1 7.

(٢) إقبال —

(2) Movement in The Structure of islam VI p 170.

(١) الغزالى : آخر جملة من كتاب أحياء علوم الدين

خاتمة

وأخيرا أصل مع نهاية المطاف إلى الحقائق الآتية .

١ — كشفت الدراسة عن أثر العوامل التاريخية النفسية والإجتماعيه فى نشأة وتخليق وتطوير النظريات الصوفية ، وقد كان هذا الموضوع مغفلا ، مما أدى إلى الأخذ بالقضايا العامة ، وبالتعميمات المبنية على الخلط فى النظريات وأخذ الموضوعات بالطول لا بالعرض، دون مقارنة منهجية سليمة . فالنظريات المنحرفة مثلا لم تقف على قدميها إلا فى عهد خفوت السلطان الإسلامى ، وضياع السلطان السياسى والاجتماعى ، وهى لم تجد صدرا رحبا أو مدخلا إلا لدى الطرفين المفتوحين للجبهه الإسلامية الأندلس والعراق — الأندلس المطل على الغرب ، والعراق المطل على العجم . أمر أخر فى هذا المجال : هو أن كبار الباحثين وعلى رأسهم نيكلسون يعتقدون فى صميم دراستهم أن التصوف هو مدارس الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وقد كشف البحث عن وهم هذه الدعاوى وأمثالها وعن نتائج الشطط فيها .

٢ — كشفت الدراسة عن عمق وأصالة التصوف الإسلامى لدى التصوف السلفى ومفلسفه الأكبر الهروى الانصارى ، ولدى التصوف السنى ومفلسفه الأكبر الغزالى ولدى التصوف المنحرف كنماذج فقط لصور فنية وأدبية ، لا كحقائق علمية منهجية . إن أردنا معذرة رواده ، ووصلهم بالمنهج الإسلامى .

٣ — كشفت الدراسة أن أساس التصوف المباشر هو القرآن والسنه وعلم الكلام وأن السلفية قد جمدوا عند النص فخدموا بهذا الجمود التجسيم الشيعى والنظريات المنحرفة وأن السنية أولوا كوسط عاقل بين الجمود والتطرف ما جمد عنده السلفية وما تطرف معه المنحرفون فى المدارس المنفصلة . كما كشف البحث فى هذا أن التصوف السنى المتطور هو

نتاج التقدم العقلى العقائدى الذى أنكره التصوف السلفى . وقد أثبت البحث بهذا أن الدراسات المنفصلة التى درست الشخصيات الصوفيه دراسات غير مقارنة كانت قاصرة إلى حد كبير رغم أهميتها للبحث العلمى . كما كشف فى هذه النقطة أيضا أثر الجانب الكلامى فى جانبيه عند السلفية الذين أعانوا بتجمدهم المجسمة ، وغلاة الشيعة على تخليق النظريات المنحرفة ، كما كشف أثر الجانب الكلامى فى ظهور التصوف السنى الرائد فى وسطيته العاقلة . ومما كشفه أيضا بحثنا فى منهجيته القائمة على دراسة البدايات والمتوسطات والنهايات لدى كل الدوائر مكانة ابن تيمية كصوفى وإن كان هو أكبر أعداء الصوفية امتيازا ، وأثر ذلك فى خلفه ابن القيم السلفى ، كما كشف عن مكان الغزالى فيما لم يبحث لدى حياته ومؤلفاته وبيئته النفسية والفلسفية ، وفيما بحث ولم يستكمل عن أثره فى عصره وما بعد عصره ، وفيما نسب إليه خطأ من مدسوس عليه وفيما يتعارض ومذهبه الفلسفى فى الدوائر العقائدية والأخلاقية .

٤ — كشفت الدراسة عن معنى الغلو السلفى والشيعى ، والغلو الصوفى ، وأثر هذا الغلو عامة وخاصة فى منهجة النظريات فى دائرة المنهج الإسلامى وخارجه ، ومن هنا كشف البحث نتيجة أثر التشيع المعتدل فى التصوف السنى ، وأثر التشيع المغالى فى التصوف المنحرف ، والتعاون غير المباشر والمباشر بين الغلو الشيعى والغلو السلفى على خدمة النظريات المنحرفة فى الدوائر المنفصلة .

٥ — كشفت الدراسة فى أصول المصادر غير الإسلامية أن الدراسات القاصرة غير المقارنة هى التى ادت إلى الخلط فى المفهومات لدى الغنوص الشرقى لدى الافلوطينية الحديثة . وقد حدد البحث فى باب المصادر ، والأبواب عامة أصول النظريات وفروعها ومدى تشابكها ، وحدود هذا التشابك . كما حدد ما يمكن أن نسميه أمرا مشتركا وما يمكن أن نسميه أمرا غير مشترك ، وما يسمى خطأ بالدفعات الحرة وهى دفعات انفصال .

٦ — كشفت الدراسة عن خطورة كثير من الدراسات لدى أئمة المستشرقين وغير أئمتهم، وتابعى هؤلاء وأولئك، وعن شطط بعض هذه الدراسات فى الأصول المنهجية. فالخطأ العام المشترك هو أنهم لم ينظروا فيما حققوا فى الأنظار الفلسفية على أنها عامل خطير من شأنه أن يمد الاسلام والحياة الإسلامية الفكرية والمادية بالقوة والحياة أو يمدها بالشلل والموت. وهذا هوما لاحظه الغزالى وابن تيمية وابن خلدون فى دراساتهم، وما لاحظه على أوسع نطاق الدكتور إقبال فى القرن العشرين. أمور أخرى فى هذا المجال ذكرنا منها : تجاهل أو جهل التصوف السلفى أو التصوف السنى واعتبار التصوف الإسلامى هو مدارس الاتحاد ووحدة الوجود ؛ رغم أن هذه المدارس أو هذا التصوف فى هذه المدارس هو الجدير بغير ماسمى أو نعت به، من هنا حددنا فى البحث معنى التصوف فى الإسلام، والتصوف الإسلامى. ومن هذه الأمور على سبيل المثال لا الحصر ما ذكره ما سينيون أعظم الدارسين للتصوف من أن رابعة العدويه مثلا عالجت أحوالاً صوفيه، وفروضا دقيقة فى العلميات والعقائد)، وما ذكره مثلا حول الحلاج — وهو دارسه الأكبر — أنه راح ضحية المؤامرة السياسيه الكبرى فى الدوله العباسيه (المنهارة تمام الانهيار فى ذلك الوقت، وفى حضور ومواجهة كل الفرق الاسلاميه، رغم أنه (كما يقول ما سينيون) كان يسعى لجمع كلمة الاسلام. ولا شك أن موضوعية وصدق فلسفة الحلاج تنفى ذلك.

٧ — كشفت الدراسة عن أهمية مكان كتب الطبقات الصوفية، اللمع للطوسى وقوت القلوب للمكى، والتعرف للكلاباذى، وطبقات السلمى، ورسالة القشيرى، وكشف المحجوب الهجويرى.

وإذا كانت هذه الكتب قد دافعت عن وجهة النظر السنى، وألقت إلينا بالكنوز الثمينة من المصطلحات الصوفية، وأوجه النظر العلمى والعملى. فإنها من الوجهة العامة،

كانت تخلط من جهة (كخلط كثير من المؤرخين) بين الآراء ، فنرى نص ما يروى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لعيسى عليه السلام ، ولعلى بن أبى طالب ، ولإبراهيم بن أدهم ، ولجعفر الصادق ، وللغزالى ولأفلاطون . ومن جهة أخرى كانت تذكر كثيراً أخطر المرويات ونصوصها دون ذكر صاحبها ، وهذا يدل على أن هذه الكتب اتخذت إما أسلوب التعامى عن الحقائق ، أو أسلوب التجاهل لها عمداً ، أو الجهل الحق فعلا ، أو الأمر المشترك بين هذه الأساليب ، رغم أنها فى الوقت ذاته — كان طابعها الحرص على وجهة النظر السنية .

٨ كشفت الدراسة لدى مواقف وأنظار الصوفية فى ميزان أنفسهم وموازين غيرهم من المفكرين أنصاراً وخصوماً عن مدى خطئهم وصوابهم ، فى تعصبهم أو حيادهم ، ومدى اتساق منهجيتهم فى الوصول إلى الأحكام الدقيقة أو الأحكام العامة .

هذا لم يدركوا أن الإسلام قد أكد فى كماله أنه ختام الرسالات وعلامة خاتم الأنبياء ونهاية الوحى ، بدليل إبطاله للرهبنة ، ووراثة الملك ومناشدته العقل والتجربة على الدوام وإصراره على الدعوة للمعرفة بالنظر فى الكون والوقوف المتصل على أنباء الأولين والآخرين فى الآفاق والأنفس .

كما تأكد أن التوحيد وما يرتبط به من نظريات المعرفة والحب هدف مشترك بين الرسالات وبين التصوف . لكن الفرق أن رسالات الرسل تدور حول حقيقة التوحيد ، وأن مذاهب التصوف السلبى تدور حول صورة التوحيد . وبينما نجد الطور السليم العملى فى الجانب الإيجابى ينطبق فيه الشعور الصحيح بالتوحيد على أفكار وألفاظ وأعمال توحيدية صحيحة ، نجد الطور غير السليم ينطبق فيه الشعور الوهمى بالتوحيد على ألفاظ وأعمال لاتؤدى إلى حقيقته السليمة . وهذا الفرق الشاسع هو الفرق ما بين العمل بالتوحيد وعدم العمل به ، وهو مشكلة المشاكل ، لأنها مشكلة الاعتقاد فى هذه الحياة ، وفيما بعد

هذه الحياة . وهو بالتالى الذى يحدد بين الناس حدود الخطأ والصواب ، والحق والباطل والإيمان والوثنية .

والواقع أن ما أكده الإسلام الصحيح والتصوف الصحيح من إثبات حقيقة النفس فى دعوة التوحيد بأن لا إله إلا الله يوضح لنا مكان التصوف الايجابى من التصوف السلبى . فالنفى عما سوى الله دليل الحركة المتعارضة بين قوة اندفاع الانسان فى الحياة اندفاعاً ثورياً إيجابياً ، وقوة اندفاع الحياة فى الانسان سلباً وفناء . فإذا قاد الإنسان حياته بقوة الصدق والعدل ووضوح المنهج والاستقامة والرجوع إلى الفطرة عاش وخرج ناجياً ، وإذا قهرته حياته بفتنة الاستهلاك أو الضياع لدى هوى الجبرية التشاؤمية وقع مستضعفا ولم يخرج ناجياً . ومن هنا شغل بحثنا بمتابعة فلسفة الصدق فى الباطن وصلته بالظاهر على أساس المنهج الاسلامى الواصل بين الظاهر والباطن ، وعلى أساس المنهج غير الاسلامى القاطع الفاصل ما بين الباطن والظاهر . والواقع كما فصلنا أولا وآخرا أن مشكلة الباطن والظاهر هى مشكلة التصوف الخالدة فى كل مفهوماته وألوانه وأنظاره لدى كل عقيدة . فالخلاف فى معرفة الله أساسا هو الخلاف بين أهل التصوف الخارج أصحاب الباطن المنفصل ، وبين أهل التوحيد الصحيح الواصلين بين الباطن والظاهر ، أو بمعنى أدق المحققين الباطن فى الظاهر ، والنية فى السلوك ، والذات فى الموضوع ، على أساس من المنهج الإسلامى .

لهذا كان التصوف السلبى سائقا صاحبه (لجبريته وتشاؤمه وعدم صدقه) إلى ضرورة التعامل فى حياته الصوفية إلى الفصل بين الظاهر والباطن لا الربط الموضوعى بينهما . . . فالمنحرف مضطر إلى هذا الفصل ليحتفظ بكل منهما مادام غير مستطيع أن يوحد بينهما ، فلا أفكاره الباطنية ممكنة التحقيق فى الخارج ، ولا ما حوله من وقائع الحياة ونواميسها ومخلوقات الله فيها ببالغة حد التأثير على هذا الباطن .

من هنا كان إسقاط الشعائر والدعوة إلى تحطيم أبدانها مع الأبدان الآدمية أمراً غير مستغرب ، ومن هنا كانت الرموز والطلاسم التى شاعت لدى مدارس إخوان الصفاء والحلاج وابن عربى هى قوام هذا التصوف وأحواله . وقد نتج عن هذا الخلاف الأساسى بين المنهج الايجابى والمنهج السلبى أن أهل التوحيد الصحيح يشعرون بتوحيدهم وحريتهم عبر عباداتهم ومعرفتهم وتحرر إرادتهم ، وعبر كل الأعمال التوحيدية المتحررة المحررة التى يقومون بها ، بينما أهل الانحراف يشعرون بتوحيدهم كما يقولون عبر جبريتهم وسلبية إراداتهم ، واتحادهم أو امتزاجهم أو سكرهم المتصل فى وحدة شهودهم أو وحدة وجودهم ، وهم فى الواقع يعملون الأعمال البعيدة عن التوحيد ثم يتوهمون ويؤكدون للناس أنهم الموحدون وغيرهم هم المشركون . ولاشك أن الكلام فى التوحيد بعد السقوط فى العمل المعارض له لايفيد سوى الاستمرار فى هذا العمل والاسترسال فى مهاويه . من هنا أكدنا فى وضوح تام أن هذا التصوف المنحرف ليس هو طريق الوصول إلى الله ، بل هو فى الحقيقه انقطاع أسباب الاتصال بالله وبرسالته فى الدنيا والآخرة . ولاشك أن جريمتنا نحن المسلمين إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا ولديننا — لاشك أن هذه الجريمه أكبر بداهة من جريمة الأعاجم وروادهم ، وتابعيهم إذا وقعوا بتحريف التصوف الإسلامى ، فى الخطأ المناسب لهم ولاتجاهاتهم المنحرفة . ومن العجيب أن بعض العلماء حاولوا توكيد أن تفاوت الطاقات فى الفكر مبنى على تطور المادة وتطور الفكر عنها ، واثبت التصوف الحق خداع ذلك ، حين أكد أن الفكر ليس ماديا ، وليس متطورا عن المادة ، بل أثبت أنه يقود العلم المادى . فمن الأدب للعلم أن يتواضع مادام مقيدا بالحواس ، ومادام للمعرفة وسائل أخرى غير الحس والتفكير فى ميادين البصيرة .

ولو صح أن الفكر مادى ومتطور عن المادة لما كان هناك تمايز بين فكر وفكر إلا إذا كان كل فكر منتميا إلى نوع معين من المادة ، وهذا أمر يدعو إلى الرثاء والاشفاق .

من هنا أكدنا أن التصوف الصحيح ليس عزلة ، وليس هروبا من الحياة فهو علم وعمل ، واقتحام لعوالم الأنفس والآفاق ثم هو الذى يستطيع أن يقدم لرسالة القومية العربية زادها الروحى ؛ فإن فشل الحركات العربية كان بسبب جهل الروح الإسلامى أو العداء لهذا الروح المتكامل المتفائل ، القوى بعزمانه وطاقاته وأنواره ، ومثله وأخلاقياته مع سلوك الرسل ، وعبادات الصالحين ، وعزمات الفاتحين .

ثم إن المعنى الأصيل لعقيدة تناهى النبوة بعد الإسلام (— لا كماله وتمامه) يعتبر علاجا نفسيا لنزعة المجوسية التى أعطت رأيا باطلا عن التاريخ لمدى امتداد الوحى ، وهى التى أعطت عمر بن الخطاب قديما رأيه القائل القوى فى أحرج اللحظات . . . حسبنا كتاب الله .

ولا شك أن المرحلة التى يمر بها العالم الإسلامى الآن ، هى مرحلة البعث الجديد للروح الإسلامية . وهى أشبه ما تكون امتدادا جديدا لحركة الناصر صلاح الدين ، بإزاء مخططات الصليبية الصهيونية العالمية فى كل مكان . وعندما تعود للمسلمين حياة جديدة رائعة ، فإن حرية الفكر الكامنة فى الروح الإسلامية لابد أن تملى كمانها من جديد على الوجود .

قبل أن أنهى بحثى أؤكد أنى التزمت منهج العقل وهو منهج القرآن — كما فى كل ما تعرضت له ، بعيدا كل البعد عن أى حكم ظنى ، فالظن كما يقول منهج العقل القرآنى لايغنى عن الحق شيئا ، فإذا كنت موضع لائمة من لائم لأنى لم أخضع ولم أتقيد بالنتائج التى وصل إليها الأجانب أو المستشرقون أو الباحثون عامة ، أو لأنى أسلمت لمنهج العقل مناقشاتهم ونقدهم ومخالفتهم فى مناهجهم ونتائجهم ، فإنى أعتقد أن فى ذلك اللوم نكوصا ودعوة إلى الجمود العلمى لاتقل رجعة عن أية دعوة إلى الجمود فى الميادين العقلية والروحية جميعا ، وبخاصة فى موضوعات ترتبط بمنهج الإسلام وروحه أولا وأخيرا .

إن لى شرف الصواب فى كل ما أصبت فيه ، كما أن لى شرف الخطأ إن أخطأنى التوفيق فى شىء ، لأن لى عذر الباحث عن الحقيقة مع صدق القصد فى توخى السبيل إليها والله على ما أقول شهيد ‘‘ . . . . . .

فهرس

تصويب الأخطاء

وقعت خلال الطبع أخطاء عادية وغير عادية ، وبخاصة خلال وجودى وعملى بجامعة القاهرة بالسودان الشقيق ، أرجو من القارىء تصحيحها مع خالص الشكر .

صحيفه	السطر	الخطأ	الصواب
ج	١٧	Rne	Rose
ه	١	الغزلى	الغزالى
ح	١٧	المصوفة	المتصوف
ى	١	يجدد	يحدد
ط	١	العنوصية	الغنوصية
٣	٣	الحس	الحدس
١٨	١٨	الذندقة	الزندقة
٣٨	١٦	ينطن	يقظن
هـ ٥٤	س ط	١٠٥٠ م	٩٥٠ م
٨٢	٦	النقل	العقل
٩٢	٧	المـكانية	المـكانية
٩٦	١٥	ينشئوا	ينشئون
١٥٩	٣	كشف الظانون	كشف الظنون
١٩٩	٣	فليسوف	فيلسوف
٢٢٥	٨	ndgment	judgmentt
٢٥١	١٢	الغائبه البراجمائيه	الغائية الراجمائيه
٢٥٢	١ /		
٢٦٠	١٩	فعمل	العمل
٢٦٢	٢	الجسد	الحسد
٢٦٤	٥	بحـكمه	بحـكمة
٢٦٧	١٢	حد	جدله
٢٦٧	١٣	له	
٢٦٧	١٥	أجفرنا	جفرنا
٢٦٨	١	نسبه	بنسبة
٢٦٨	١٧	[illegible]	بأننا
٢٦٩	٣	الإعتقاد	الاعتقاد
٢٧٠	س ط	Mystiasm	Mysticism
٢٧١	٧	قدوره	مقدوره
٢٧٣	٥	استقر أعاجيب	استقرأ عجائب
٢٧٣	١٧	اعتراضات	اعتراضات
٢٧٤	١٣	استلذام	استلزام
٢٧٤	١٩	بابعلة	[illegible]
٢٧٤	٢٠	لذم	لزم
٢٧٤	٤	والفقسون	[illegible]
٢٧٥	١٠	فيدون	فيدون
٢٧٥	١٩	انطلاقه	انطلاقة
٢٧٦	٦	Anerros	averros
٢٧٦	١٢	حـكمه	حـكمة
٢٧٩	١	أسراره	إسرارة
٢٨٠	٨	والمسلحين	والمصلحين
٢٨٠	س ط	لعرب	الغرب
٢٨١	٥	تجاه	تجاه
٢٨١	١٠	مـكان	مـكانه
٢٨١	٢	ReLigion	ReLgious
٢٨٣	٢٠	التفريد	التفريد
٢٨٤	١٢	حين	حسين
٢٨٧	١	إذ	إذا
٢٩٥	١٩	ليلامن	للأمر
٢٩٧	١٣	با آلعقود	بالعقود
٣٠١	٧	انتظاره	انتصاره
٣٠١	١٨	للتيارات	التيارات
٣٠٣	١٢ / ١٣	أننا إما كان أن نكون مع غير الله على خلط وتلبيس وتضليل	إننا إما أن نكون مع الله على استواء وعدله وإما أن نكون مع غير الله على خلط وتلبيس وتضليل .
٣٠٧	١١	الثينوزوفية	والتيوزوفية
٣٠٧	١٦	لمدارس	المدارس
٣١٠	١	and .... vol	and etHics, vol.
٣١١	٨	إله	الله
٣١٢	١٢	حافيته	حافتيه
٣١٣	١٨	الطوس	الطوسى
٣١٩	٦	لخضوع	الخضوع
٣١٩	١٠	دئما	دائما
٣١٩	١	الحديد	الحديدة
٣٢٠	٣	الغالبيه	الغالبة
٣٢٠	٦	لرسم	الرسم
٣٢٠	٧	الأثنية	الأثينية
٣٢٠	١٤	إلى	وإلى

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٢٠	٢٠	خصبى	خلصى
٣٢٢	١	الانسان	الانسان إلا
٣٢٣	٧	يطالبه	يطلبه
٣٢٧	٨	بنى	بن
٣٢٩	٢٠	بروايات	روايات
٣٣٣	١١	لو	ولو
٣٣٩	١٦	رددە	ردە
٣٤٥	٣	prris	paris
٣٤٥	٤/٦/١١	Hystique	Mystique
٣٤٥	٤	due	du
٣٤٥	١١	Mrtts	Martyr
٣٥٣	٥	—	Muller
٣٥٣	٩	كد	أكد
٣٥٦	١٧	البسطامى	البسطامى
٣٥٧	٦	أللاهوات	اللاهوت
٣٦٠	٩	الدالينى	الهالينى
٣٦٠	٥	Evrangil	Evangiles
٣٦٠	٦	patsologie orientales	patrologie Orientalis
٣٦١	١	والدسلفة	والفلسفة
٣٦٤	١١	قدسها	قد سها
٣٦٥	١٠	(وافعل خيرا)	البيت مكسور فى (وافعل خيرا)
٣٦٥	٢٢	بطاس	بطاسى
٣٦٨	٧	مجم	مجمع
٣٦٨	١٤	هذ	هذا
٣٧٠	٢٠	Expsessement	Expressement
٣٧٠	٢٠	abmitte	d'admittre
٣٧٠	٢١	..	irrealisable de l'absolu
٣٧١	٤	La puoson Uol	La passios Vol.
٣٧٤	٧	من	على
٣٧٧	٧	سقطنى	سقط عنى
٣٧٧	١٥٦	يسجد والآدم	يسجدوا لآدم
٣٧٨	٨	من خلقنى	منه خلقتنى
٣٨٠	٥	ذاك	فلك
٣٨٠	٦	ومما	ومكيا
٣٨٠	٩	نوراً نور	نور أنور
٣٨٢	١٩	مجاهدن	مجاهدين
٣٨٣	١٢	يتول	يتوله
٣٨٤	٤	ما النوع	أما النوع
٣٨٥	٨	Zmailurh Mystqve	Esai sur La Mystique
٣٨٥	٨	أفراد	وأفرد
٣٨٦	٣	عبط وهم	غبطوهم
٣٨٧	٣	عن أياما	عن إياه
٣٩١	٣	كالرامات	كالكرامات
٣٩٣	١٣	Tranamution	Transmution
٣٩٣	١٤	التبذل	التبذل
٣٩٤	٩	الخلاح	للحلاج
٣٩٥	١٢	ذكرته	ذكرنا
٣٩٦	١٠	منه	منة
٣٩٩	١٩	عددا	مددا
٤٠٤	١٨	رجحت	رجعت
٤٠٨	١٤	فذهب	مذهب
٤١١	٣	السنة	السنية
٤١٤	١٥	ر	أثرا
٤٠٥	١	لا بغال فيها لدى	والإيغال فيها لدى
٤٢٢	٦	لوفو	فو
٤٢٢	١/٤	l'sslam .... jetre	'islam .... d'etre
٤٢٥	٥/	gaplace	La place
٢٧	٢		ist.de l'islamism
٤٣٠	٥/٦	aws. m Alass... pne...	THpreacHing
٤٣١	٥	MeHrsn	MeHren
٤٣٤	٢	نعرن	يعنون
٤٣٤	١١	تحليل	تجلية
٤٣٥	٢	el panis	de la paris
٤٣٦	٦	Lun	Munk
٤٣٦	١٣	لا يمكن	ولا يمكن
٤٣٦	١٥	ابن رشيد	ابن رشد
٤٣٦	٢/٤/٦	b	p
٤٣٨	٩	فعاك	فعال
٤٣٩	٢	لم يستطيم	لم يستطع
٤٤٠	٧	جص	حصص
٤٤٠	١	أصبنعة	أصبعة
٤٤١	١٨	تأنه	بأنه
٤٤٢	١١	منه	نه
٤٤٢	١٢	من ما هو	منه ما هو
٤٤٣	١	ابن عرابى	ابن عربى

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٤٤٤	٥	عمونا	عمنا
٤٤٥	١٧	الفاربيه	الفارابية
٤٤٧	١٠	تجاوله	تجاهله
٤٤٩	١	النظريه	نظرية
٤٤٩	٩	كاب	كتاب
٤٤٩	١٦	هرسيه	هرمسية
٤٥٠	٩	ولمعانهما	ولمعانها
٤٥٠	١١	قدماه	قدماء
٤٥٠	٣	Schaol, oludis, influerce, literatwr	School, studies, influence Literature
٤٥٧	١٩	Nominaliam	Nominalism
٤٦٢	٦	الضمه	الضخمة
٤٦٦	١٧	بالأحسام	الأجسام
٤٦٨	٩	بالجالوس	بالحواس
٤٦٩	١٣	لمواقع	لما وقع
٤٧٩	١٧	وكما	كما
٤٨٠	١٤	المطاالقه	المطلقة
٤٨٣	٢	الا	إلى
		الخطأ	الصواب
٤٩٣	٤	وأودوا	وأوردوا
٤٩٣	٦	٣٦	٥٣٦ ه
٤٩٣	٢	داعي	ادعي
٥٠٠	٧	Margoliout	MargolioutH
٥٠٢	١٤	وما أنا قلث ـ جاء الحديث به	وما أنا قلت قد جاء الحديث به
٥٠٢	٢	yod	god
٥١٧	٥	الجبرة	الخبر
٥٢١	١٧	ابن الفارض أنكر	ابن الفارض الذى
٥٢١	٨	لذاى	لذتى
٥٣١	١٦	لحتمى	الحتمى
٥٣٤	١٢	لصوير	لتصوير
٥٣٨	٣	تلك حطم	تلك التى حطم
٥٤٤	٦	De Tribuiopostorilus	De Tribus impostoribus
٤٦٢	٤	والعافية	والعامية
٥٦٥	١٦	أضاق	ضاق
٥٦٧	٧	واحد	واحدا
٥٦٩	٤	الصحى	الفصحى
٥٧٣	١٠	معائى	معنائى
٥٧٩	١٩	الملاءكة	الملائكة
٥٨٤	١٦	النهائية	البهائيه
٢٦٣	١٤	عبدا	عبد
٢٦٣	١٥	آث	آتى
٦٣٢	١١	التصرف	التصوف
٦٤٧	١٤	المدرسين	المدرسين